NIETZSCHE

Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos

Scarlett Marton

editora brasiliense

SCARLETT MARTON

NIETZSCHE

DAS FORÇAS CÓSMICAS AOS VALORES HUMANOS

editora brasiliense

ISBN: 85-11-12058-0
Primeira edição, 1990

Preparação de originais: Lúcia Jahn
Revisão; Ana Maria Mendes Barbosa e Rosemary C. Machado
Capa: Isabel Carbatlo



Rua da Consolação, 2697
01416 São Paulo SP
Fone (OU) 280-1222 - Fax 881-9980
Telex: (11) 33271 DBLM BR

IMPRESSO NO BRASIL

Para Mário
Schenberg.

Sumário

Nota Liminar

São de Nietzsche as obras sem indicação de autor. Abreviamos os títulos como segue:

A - *Morgenröte (Aurora)*
AC - *Der Antichrist (O anticristo)*
AS - *Menschliches Alhumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado kumano* (vol. 2): *O andarilho e sua sombra)*
BM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*
CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)*
Co. Ext. I - *David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (David Strauss, o devoto e o escritor)*
Co. Ext. II - *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Da utilidade e desvantagem da história para a vida)*
Co. Ext. III - *Schopenhauer als Erzieher (Schopenhauer como educador)*
Co. Ex. IV- *Richard Wagner in Bayreuth (Richard Wagner em Bayreuth)*
CW - *Der Fall Wagner (0 caso Wagner)*
DD - *Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)* EE - *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)*
EH - *Ecce homo*
GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)*
GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*
HH - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) *(Humano, demasiado humano* (vol, 1)
NF - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)*

NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*
NW - *Nietzsche contra Wagner*
OS - *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano* (vol. 2): *Miscelânea de opiniões e sentenças)*
VM - *Über Wahrkeit und Läge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)*
ZA - *Also sprach Zaratkustra (Assim falou Zaratustra)*

O número arábico indica o aforismo; o número romano anterior ao arábico remete à parte do livro, no caso de ZA e GM, e ao volume, no caso dos fragmentos póstumos. Quanto aos demais autores, o título completo do livro ou do artigo é dado sob a primeira citação que ocorre em cada capítulo; adiante, apenas se indica o nome do autor e a página.

Este livro foi originariamente uma tese de doutoramento — *Nietzsche, cosmologia e genealogia* —, defendida no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em outubro de 1988. Para a publicação, introduzi numerosas alterações no texto e abreviei a bibliografia. Quem quiser conhecer a bibliografia completa, poderá fazê-lo na biblioteca do Departamento de Filosofia da USP, Cidade Universitária, São Paulo.

Introdução

Muito se tem escrito acerca de Nietzsche. Nesses cem anos que nos separam do momento em que interrompeu a produção intelectual, surgiram trabalhos de toda sorte a seu respeito. Em nossos dias, porém, grande parte dos comentadores privilegia sobretudo a abordagem hermenêutica. E, ao adotar esse ponto de partida, opta por uma destas vias: a de Heidegger ou a de Foucault.

No entender de Heidegger, “a metafísica é o conhecimento fundamental do ente enquanto tal e em totalidade. *(Kant und das Problem der Metaphysik,* 1985, p. 18). Não se colocando a pergunta pelo Ser, ela se encerra nos parâmetros de uma problemática exclusiva do ser do ente. É nesse espaço que Nietzsche desenvolve a reflexão filosófica. Seu pensamento apresenta cinco termos fundamentais: a vontade de potência, o niilismo, o eterno retorno do mesmo, o além-dohomem e a justiça; através de cada um deles, a metafísica revela-se sob certo aspecto, numa relação determinada. A vontade de potência designa o ser do ente enquanto tal, sua essência; o niilismo diz respeito à história da verdade do ente assim determinado; o eterno retorno do mesmo exprime a maneira pela qual o ente é em totalidade, sua existência; o além-do-homem caracteriza a humanidade requerida por essa totalidade; a justiça constitui a essência da verdade do ente enquanto vontade de potência. A partir daí, Heidegger empenha-se em mostrar de que modo o pensamento rã-etzschiano fica enredado nas teias da metafísica.

Procurando impor a própria reflexão como um movimento an-timetafísico, Nietzsche opera tão-somente a inversão do platonismo. E, como se íê no ensaio *Sobre o humanismo,* “a inversão de uma proposição metafísica permanece uma proposição metafísica. *(Op. cit.,* 1967, pp. 47-8).

Com a morte de Deus, o filósofo nomeia o destino de vinte séculos da história ocidental, apreendendo-a como o advir e o desdobrar-se do nülismo. Ao afirmar que "Deus está morto", quer dizer que o mundo supra-sensível não tem poder eficiente. Encarando-o como ilusório, é levado a considerar verdadeiro o mundo sensível — e, nisto, segue a inspiração positivista da época. Ao passar do espírito para a vida, pensa a metafísica até as últimas conseqüências, sem conseguir, porém, romper com ela. Conclui Heidegger: "enquanto simples inversão da metafísica, o antimovimento de Nietzsche contra ela cai irremediavelmente nas suas ciladas — e de tal forma que a metafísica, divorciando-se de sua natureza própria, não pode mais, enquanto metafísica, pensar a própria essência". ("Nietzsches Wort Gott ist tot'in *Holzwege*, 1952, p. 200). Sem chegar a desmontar a estrutura fundamental do ente enquanto tal, a filosofia nietzschiana continuaria a desenvolver-se no horizonte do "esquecimento do Ser".

Foucault, por sua vez, sustenta que Nietzsche, Freud e Marx constituem os pontos de referência e os parâmetros da reflexão filosófica em nosso tempo. Aproximando os três pensadores, justifica a afirmação, fazendo ver que, no século passado, em vez de multiplicarem os signos, modificaram sua natureza e criaram outra possibilidade de interpretá-los. Se na hermenêutica do século XVI os signos se dispunham de modo homogêneo em espaço homogêneo, remeten-do-se uns aos outros, no século XIX aparecem de modo diferenciado segundo a dimensão da profundidade, entendida como exterioridade. Se antes o que dava lugar à interpretação era a semelhança, que só podia ser limitada, agora a interpretação torna-se tarefa infinita. Nessa medida, a filosofia de Nietzsche — que é o que nos interessa — seria "uma espécie de filologia sempre em suspenso, uma filologia sem termo, que se desenrolaria sempre mais, uma filologia que nunca estaria fixada de maneira absoluta". ("Nietzsche, Freud, Marx" in *Nietzsche*, 1967, p, 188).

Essa idéia, aliás, aparece em vários textos. No prefácio ao *Nascimento da clínica,* Foucault afirma que Nietzsche, filólogo, comprova que à existência da linguagem se vincula a possibilidade e necessidade de uma crítica. Em *As palavras e as coisas,* declara que Nietzsche, filólogo, foi o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem. E, ao tratar da renovação das técnicas de interpretação no século XIX, sustenta que a filologia se tornou a forma moderna da crítica, recorrendo, para ilustrar essa tese, à análise de uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos:* "temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos

na gramática...” (C/, A “razão” na filosofia, § 5). Deus estaria antes num aquém da linguagem do que num além do saber. Abrindo o espaço filológico-filosófico com a questão “quem fala?”, Nietzsche partiria sempre da pergunta por quem interpretou. Ele não se empenharia em tratar dos significados nem se preocuparia em falar do mundo, mas se dedicaria a interpretar interpretações. Portanto, o caráter inovador de seu pensamento residiria no fato de inaugurar uma nova hermenêutica.

Enquanto Heidegger, com seu fino e preciso trabalho filológico, procura reinscrever o pensamento nietzschiano na história milenar da metafísica, Foucault, com a amplitude e audácia de sua visão, quer encará-lo como o que subverte o discurso ocidental. Ora, é bem possível que o filósofo retome questões já consagradas pela tradição, eleja como centro de preocupações temas tratados de Platão a Hegel, recorra a conceitos desde sempre presentes na investigação filosófica. Também é possível que escape do chamado discurso ocidental, operando com outras categorias; proceda a uma descentralização, opondo-se à “filosofia da representação”; e, denunciando os fundamentos da metafísica, instaure um ponto de ruptura em relação a toda a história da filosofia. Mas talvez se possa compreender de outro modo o caráter peculiar de seu pensamento; ele não residiria na tentativa de levar a metafísica até as últimas conseqüências nem no ensaio de inaugurar novas técnicas de interpretação.

Que na obra de Nietzsche se constrói uma filosofia da natureza ou, em suas próprias palavras, uma cosmologia, é o que pretendemos mostrar. Ao ser elaborada, é ela que vai servir de base, a partir de determinado momento, para a reflexão sobre os valores e, em particular, os valores morais. O filósofo espera encontrar o ponto de ligação entre as ciências da natureza *(Naturwissenschaften)* e as ciências do espírito *(Geisteswissenschaften).* Com esse fito, percorre o caminho inverso ao dos evolucionistas, que perseguem o mesmo objetivo. Parte da história das civilizações, lançando mão de estudos antropológicos e etnológicos, para chegar â filosofia da natureza; *é* esta que lhe fornece os fundamentos para refletir sobre os problemas postos pela condição humana. À diferença de Darwin e Spencer, porém, eníretém relações pouco estreitas com a ciência da época, apesar de declarar-se disposto a aprofundá-las.

Contudo, este aspecto de seu percurso intelectual não deixa de ser relevante. Suas preocupações, por vezes, são ditadas muito mais pelas questões candentes da investigação científica de seu tempo que pelos problemas filosóficos ou filotógicos, como seria de se esperar.

Charles Andler é um dos primeiros a alertar para o interesse que nutre pelas ciências da natureza. Faz ver que, muito cedo, ele iniciou os estudos científicos. Em 1868, nos trabalhos sobre Demócrito, já acreditava que o pensamento grego inventara quase todas as hipóteses da ciência moderna. A partir de 1872, passou a dedicar-se à física geral, à química e à biologia; por volta de 1881, emprestou novo alento às pesquisas científicas. Karl Schlechta também salienta o importante papel que as ciências naturais e experimentais desempenharam em sua filosofia. Mostra que, na juventude, ele foi fortemente marcado pela *História do matérialisme»* de Lange, entrando em contato com as diversas correntes que permeavam a investigação científica. Lembra, ainda, a influência decisiva que o amigo Peter Gast exerceu quanto às suas leituras nessa área. Além de Andler, encarado por alguns sobretudo como biógrafo, e Schlechta, visto por outros como editor da obra, Karl Löwith, comentador respeitável, aponta as relações de Nietzsche com as ciências da natureza. Refere-se a seu projeto de voltar â universidade, em Viena ou Paris, para estudar física e matemática, tendo em vista embasar nas ciências as suas idéias. E ressalta o fundamento científico *(naturwissenschaftliche Begründung)* da doutrina do eterno retorno, fornecido provavelmente por Dühring, Mayer, Boscovich e talvez até Helmholtz.

Se a busca do ponto de ligação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito aparece datada na filosofia de Nietzsche, nela há algo que se revela extemporâneo. O terceiro período da obra, chamado período da transv aí oração dos valores, é o espaço em que torna operatório o conceito de valor. Isso lhe possibilita reorganizar o pensamento: as idéias são então submetidas a nova articulação; os escritos são considerados sob nova ótica, como deixam entrever os prefácios de 1886 aos livros já publicados e a autobiografia de 1888; as reflexões sobre os valores e, em particular, os valores morais, ganham nova consistência, sendo instaurado o procedimento gene-alógico. Mas o que viabiliza a reorganização é a cosmologia, que ele então constrói a partir dos conceitos de vontade de potência e eterno retomo. Pode, enfim, colocar a questão do valor dos valores, pois o critério de avaliação já se acha dado pela filosofia da natureza. Como ele mesmo sugere, "só ouvimos as questões para as quais estamos em condições de encontrar resposta" *(GC* § 196).

A pergunta que se impõe, desde logo, para grande parte dos comemadores, *é* quanto à existência de um sistema na obra do filo-

sofo. O estilo peculiar que adota constitui um dos motivos que os levam a levantar a questão. Não é por acaso que, no início do século, ele foi encarado sobretudo como literato e visto por muitos enquanto poeta e, no limite, poeta-füósofo.

No entender de Bugen Fink, Nietzsche escolheu o aforismo como modo de expressão devido à constituição física (a doença na vista o impedia de trabalhar muitas horas seguidas) e, em particular, à estrutura psicológica. Procedendo de forma intuitiva mais que por encadeamentos conceituais, encontrou no estilo aforismático a possibilidade de formular o que pensava, com brevidade e audácia, sem ver-se obrigado a explicitar as razões. Mas a escolha prejudicou a apresentação das idéias. “Em suas obras-primas, que sempre visam também ao efeito, à persuasão, à sedução, seja a da provocação consciente ou a do exagero erístico desmedido”, declara Fink, “Nietzsche mais dissimulou que publicou sua filosofia” *(La Philosophie de Nietzsche,* 1965, p. 15).

Ora, nos anos que imediatamente antecedem o aparecimento de *Humano, demasiado humano,* seu primeiro livro em aforismos, o filósofo freqüenta os moralistas e enciclopedistas franceses. No final de 1877, quando reúne e relê todas as suas notas — folhas e folhas cobertas de reflexões sobre diversos temas, sem que nenhum elo aparente as una — pergunta-se por que não publicá-las sob essa forma. Nesse momento, por certo lembra-se de Diderot e Voltaire, com a aversão pelos sistemas filosóficos acabados, e de Chamfort e La Rochefoucauld, com as máximas e pensamentos. Esses dados, sem duvida, não bastam para explicar por que privilegia o aforismo como modo de expressão, mas a análise das influências, reinscre-vendo o discurso nietzschiano numa tradição que data do século XVII, permite reíatívizar seu caráter inédito.

Se nas primeiras décadas que se seguiram à crise de 1889, o estilo adotado por Nietzsche exerceu tal atração que dificultou o contato com as idéias, hoje a situação é outra. No Colóquio de Cerisy, Fink mesmo reconhece que sua obra literária não influencia mais escritores de talento como outrora; o encanto produzido pela perfeição de sua linguagem é coisa datada. Também Löwith admite que a embriaguez provocada por suas metáforas, parábolas e aforismos pertence ao passado, quando *Assim falou Zaratustra,* verdadeira bíblia, acompanhava os voluntários da Primeira Guerra. Karl Löwith e Eugen Fink não hesitam em falar do mal-estar que hoje lhes provocam o estilo e o *pathos* de seus escritos. Contudo, a aversão ou o fascínio, que porventura ainda possam causar, não devem

ofuscar o olhar do comentador. A esse respeito, bem declara Gérard Lebrun: "sem dúvida, me dirão, há também a voz inimitável, a frase tensa como um arco, a arte de ricochetear o repente e o enigma tudo o que fez dele o renovador da prosa alemã. Mas seria um perigo — mais um — escutar apenas este canto de sereia e vir a desconhecera perfeição da reiojoaria conceituai que monta cada aforismo. Zaratustra, afinal, não apreciava os enfeitiçadores - e Nietzsche deseja um leitor atento e não entusiasta" ("Por que 1er Nietzsche hoje?" in *Passeios ao léu,* 1983, p. 40).

Ainda no Coíóquio de Cerisy, Deleuze, Klossowski e Lyotard são levados a colocar em outro plano a questão "Nietzsche hoje?", a deslocá-la: não pretendem pensar a atualidade *do* texto nietzschiano, mas pensar a atualidade *através* dele. Deleuze e Lyotard são os mais explícitos: Nietzsche não se presta a comentários, como Descartes ou Hegel. Nele, a relação com o exterior não é mediada pela inte-rioridade do conceito ou da consciência; as palavras não valem como significações, representações das coisas. E querer comentá-lo, revelar o sentido de seu discurso, implica tomar o partido da interio-ridade e da representação. Apontam para uma leitura intensiva do filósofo: no di/er de Deleuze, conectar o texto com a força exterior pela qual ele faz passar algo ou, no de Lyotard, produzir novas, diferentes intensidades, Com isso, o autor desapareceria no texto e este, nos leitores.

Karl Löwith defende outro ponto de vista acerca da questão "como 1er Nietzsche?". Não são as leituras que constituem um texto filosófico; ele permanece o que é, independentemente delas. E mostra-se incisivo: há portanto leituras corretas e erradas. 0 critério que se impõe é o de compreender o autor como ele mesmo se compreendeu — nem mais nem menos. E, no caso de Nietzsche, as dificuldades não são grandes, uma vez que ele reexaminou seus escritos nos prefácios de 1886 aos livros já publicados e ainda na autobiografia. "Nietzsche é o tipo de pensador que sempre tentou, ele próprio, fazer o balanço de seu pensamento", afirma Löwith; "no *Ecce homo,* visão retrospectiva da obra, constata, surpreso, que teve idéias, mas ignorava sua unidade e era inconsciente de sua coerência, que só lhe apareciam no final" (in *Nietzsche Aujourd'hui?,* 1973, vol. 2, p. 227).

Tanto os prefácios de 1886 quanto a autobiografia, sem dúvida, auxiliam na compreensão de suas idéias. Mas — ao que nos parece — são muito mais valiosos para esclarecer as posições que assume, quando os redige, que para elucidar as colocações que fez nos livros a que então se refere. Importa notar que, ao longo da obra, várias

concepções suas passam por transformações e sofrem mudanças. De qualquer modo, alinhamo-nos à postura de Löwith, quando decíara: "assim, se podemos dizer que não existem coisas caladas em Nietzsche, o comentário justifica-se mais que a interpretação" *(Loc. cit.,* p. 227). Pretendemos, pois, examinar os textos do filósofo, procurando evitar extrapolações; queremos compreender seu pensamento mais que utilizá-lo como instrumento de trabalho para refletir sobre outras questões.

Nas primeiras décadas deste século, Charles Andler constata que, embora já haja consenso quanto à existência de uma filosofia nietzschiana, ainda se duvida de que ela possa comportar um sistema. Considerado um pensador assistemático, e mesmo anti-sistemático, Nietzsche parece estar em dissonância com certa concepção do saber, que identifica filosofia a sistema. Mas aos que se recusam a levar em conta sua reflexão filosófica pelo fato de ter eíe privilegiado o aforismo como modo de expressão, chega a antecipar-se declarando: "São aforismos! São aforismos? — aqueles que por isso me reprovam nada têm a fazer senão refletir um pouco e, em seguida, desculparem-se a si mesmos — eu não preciso de uma palavra sequer em minha defesa" (IX, 7 (192)).

De acordo com Andler, porém, a obra de Nietzsche abriga pelo menos dois sistemas, frutos de duas grandes intuições: o do pessimismo estético, elaborado entre 1869 e 1881, e o do transformismo intelectualista, desenvolvido de 1881 a 1888. Parcialmente incoerentes entra si, cada um deles revela perfeita coerência em si mesmo. Löwith, por sua vez, encara o pensamento nietzschiano como um sistema em aforismos. Sua produção aforismática apresenta uma unidade, ligada à da própria tarefa filosófica, ambas sustentadas pela lógica de certa sensibilidade diante da filosofia. Por outro lado, no entender de Jaspers, o filósofo não constrói um conjunto intelectual lógico, e os esboços de sistema, presentes em seus escritos, são apenas apresentações provisórias de idéias visando à exposição, conseqüências de determinada orientação de pesquisa ou resultados da ação que pretende exercer através da reflexão filosófica. Kaufmann, por fim, recorrendo à distinção proposta por Nicolai Hartmann em *O pensamento filosófico e sua história,* sustenta que Nietzsche não é um pensador-de-sistemas *(system-thinker),* mas um pensador-de-problemas *(probiem-thinker).* Procurando fazer experimentos com o pensar, ele recorre ao estilo aforismático e, nessa medida, está de acordo com o espírito da época, marcado pela insatisfação crescente com os modos tradicionais de expressão. Por entender "experimen-

tar" como "tentar viver de acordo com", a unidade de seu pensamento, embora por vezes obscurecida — mas nunca obliterada — pela descontinuidade do experimentalismo, encontraria garantias na unidade da própria vida, ou seja, repousaria numa "unidade existencial".

Jaspers, Kaufmann e Granier, entre outros, chamam atenção para a existência de contradições nos textos de Nietzsche. Karl Jaspers começa por comparar a obra a um canteiro de obras, onde as pedras estão mais ou menos talhadas mas a construção se acha por fazer. Propõe-se procurar entre os escombros o plano do edifício e, para tanto, acredita ser necessário interpretar os escritos do filósofo como um todo. As contradições neles existentes não se deveriam, porém, ao privilégio de um modo de expressão, mesmo porque a obra não apresentaria uma forma dominante e abrigaria tanto o discurso contínuo quanto o aforismárjco ou o polêmico. A interpretação teria de buscar todas as contradições e, reunindo concepções relativas a um mesmo tema, chegar à "dialética real", que levaria a esclarecer o projeto nietzschiano e, com isso, compreender a necessidade das contradições.

Walter Kaufmann, por sua vez, caracteriza a maneira de pensar e se expressar de Nietzsche como "monadológica", na medida em que cada aforismo tende a ser auto-suficiente, embora seu conjunto também apresente uma construção filosófica. Esse estilo permitiria que surgissem contradições nos escritos, mas elas poderiam ser resolvidas, se considerados os "processos de pensamento" que levaram o filósofo a pensar como fez. E o primeiro passo para apreendê-los consistiria em reexaminar a relação entre os fragmentos póstumos e os livros publicados. A obra póstuma comportaria uma divisão em três partes: *O anticristo, Ecce homo* e *O caso Wagner,* trabalhos concluídos que só vieram a público depois da crise de 1889, deveriam ser tratados como livros publicados; as notas utilizadas para as aulas na Universidade de Basiléia, apresentando um discurso contínuo, não trariam maiores dificuldades; enfim, a massa de fragmentos, redigidos durante as caminhadas nos Alpes e usados ou não em trabalhos posteriores, seria reveladora do modo pelo qual o autor chegou a suas posições finais, mas não poderia ser equiparada aos livros concluídos.

Jean Granier, por fim, para caracterizar a obra de Nietzsche, recorre a uma imagem semelhante à de Jaspers. Ela teria o aspecto de um campo de ruínas, aspecto causado por sua vontade ilimitada de contestação. As contradições que comporta se tomariam compreensíveis, se tomadas enquanto expressão da pluralidade de pontos de

vista do autor. Estes, no entanto, não se achariam linearmente justapostos, mas estruturados em "andares", de modo que, levando em conta a verticalidade das intuições nietzschianas, seria possível detectar as linhas de ruptura responsáveis pela clivagem dos diferentes pontos de vista e apreender, assim, a dinâmica de seus "ultrapassa-mentos".

Preocupados com as contradições que emergem dos textos de Nietzsche, Jaspers, Kaufmann e Granier propõem três maneiras distintas de lidar com elas. Para Jaspers, uma vez que quer chegar à "dialética real", elas são necessárias; para Kaufmann, já que espera entender os "processos de pensamento", elas acabam por dissolver-se; para Granier, porque pretende apreender a dinâmica dos "ultra-passamentos", elas se tomam compreensíveis.

Alguns comentadores consideram mais relevantes os livros publicados pelo filósofo; outros atribuem peso maior aos fragmentos póstumos e outros ainda hierarquizam os textos segundo a importância que acreditam ter cada um deles, encarando este ou aquele como a "obra capital". Todos têm, sem dúvida, razões metodológicas para justificar procedimentos tão distintos. E nisto diferem dos que, logo depois da crise de 1889, decidiram colocar Nietzsche "no seu devido lugar". Houve então os que se dispuseram a fazer uma reavaliação retrospectiva das idéias à luz do enlouquecimento; atribuíram diferentes datas à manifestação dos primeiros sintomas da doença mental. Houve também os que tentaram detectar os escritos redigidos sob o efeito das drogas; foram unânimes em ver nos textos de Turim a influência do clorai. Tais atitudes, por certo, não se pautaram por motivos teóricos, mas visavam a construir e divulgar certa imagem do filósofo.

Quando se procura, porém, compreender o pensamento de Nietzsche, julgamos que se deve levar em conta todos os seus escritos. Neste ponto, aproximamo-nos de Jaspers que acredita ser preciso interpretá-los como um todo — mas com uma ressalva: sem entender com isso tomá-los enquanto totalidade dotada de lógica intema, onde as contradições se apresentariam como necessárias. Trata-se apenas de abordá-los no seu conjunto, sem desprezar nem privilegiar nenhum deles, já que todos podem contribuir, de alguma forma, para esclarecer as posições do autor. Nessa medida, distanciamo-nos da posição estruturalista que insiste em dever o historiador trabalhar tão-somente com a *obra assumida* pelo autor. "Seja qual for o valor dos inéditos", escreve Victor Goldschmidt, "eles não são, enquanto concebidos num tempo unicamente vivido, construídos no tempo

lógico, que é o único a permitir o exercício da responsabilidade filosófica. Notas preparatórias, onde o pensamento se experimenta e se iança, sem ainda determinar-se, são *léxeis* sem crença e, *filosofi-camente,* irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la, ou coroá-la" ("Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos" in *A religião de Platão,* 1963, pp. 146-7). No caso de Nietzsche, parece-nos, ao contrário, que descartar os fragmentos póstumos implica negligenciar parte significativa da obra, entre outras razões porque é sobretudo neies que se acham expostas idéias — como as de "vontade de potência" e "'eterno retorno" — centrais em seu pensamento. Refazer o percurso dos textos, indo dos escritos preparatórios aos trabalhos concluídos e destes aos inéditos que lhes são contemporâneos, pode auxiliar-nos a compreender a maneira pela qual conceitos fundamentais chegaram a ser elaborados e a esclarecer de que modo operam.

Neste ponto, reencontramos Kaufmann, que espera entender os "processos de pensamento" que levaram o filósofo a pensar como fez — mas também com uma ressalva: sem buscar com isso destacar as posições finais, a que ele teria chegado, das demais colocações. De modo geral, as contradições que se deparam na obra não se acham localizadas nos fragmentos póstumos nem surgem apenas do confronto destes com os livros publicados — como Kaufmann parece sugerir; tornam-se flagrantes até quando se comparam as diversas afirmações sobre um mesmo tema ao longo dos trabalhos concluídos. É certo que existem questões sempre retomadas e concepções sempre presentes; é certo também que algumas questões são tratadas num único texto e algumas concepções surgem, sofrem mudanças e desaparecem; é certo ainda que, por vezes, a descontinuidade nas questões e concepções se dá de uma linha para outra. Para tentar compreender o pensamento de Nietzsche, assim como é necessário considerar todos os escritos, sem privilegiar os livros publicados em relação aos fragmentos póstumos, é igualmente preciso levar em conta todas as idéias, recuperando, na medida do possível, cada uma das eíapas do processo de elaboração de que resultaram.

E aqui retornamos a Granier, que pretende apreender a dinâmica do pensamento do filósofo — mas ainda com uma ressalva: sem procurar com isso pôr em relevo os seus "ultrapassamentos". Observar o movimento das idéias não leva necessariamente a descobrir uma vertical idade em sua articulação; constatar a pluralidade de pontos de vista não acarreta forçosamente vê-los estruturados em

"andares". A diversidade de idéias e pontos de vista pode indicar diferentes momentos de um itinerário que se esclarece, quando se estudam as influências sucessivas e mesmo concomitantes a que o autor se acha permeável. Granier, no entanto, acredita que uma análise das influências não permite aprender nada sobre a verdade de uma filosofia. "Se perscrutarmos as postulações propriamente filosóficas que, numa explicação historicizante, sustentam o comentário", escreve ele, "sua indigência não deixará de ser surpreendente" *(Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche,* 1966, p. 20).

Karl Löwith parece defender outra posição a esse respeito. No Colóquio de Cerisy, chega a afirmar: "não podia comentar Nietzsche sem recorrer a um quadro histórico, o que expõe sempre à acusação de interpretar, mas essa vontade de comentar e o recurso ao quadro histórico constituem justamente um esforço para escapar a uma interpretação puramente historicista. É indo ao limite da interpretação histórica que se pode superar o historicismo." In *Nietzsche Aujourd'hui?,* 1973, vol. 2, p. 226. Estaríamos então adotando uma abordagem historicista? Sim, se com isso se entender que pretendemos esclarecer o surgimento de conceitos fundamentais na obra do filósofo e compreender as transformações por que passam ao longo dos escritos. E, para tanto, propomo-nos refazer o percurso dos textos, recuperar as etapas do processo de elaboração das idéias e apontar, sempre que possível, as influências presentes nos diferentes momentos de seu itinerário.

O confronto com os textos, sem dúvida, traz à tona as contradições neles presentes. Mas elas se deveriam ao estilo adotado pelo autor? Em parte, talvez. Se perseguir uma idéia é abandonar várias outras pelo caminho, o que é o aforismo — modo de expressão privilegiado por Nietzsche — senão a possibilidade de perseguir uma mesma idéia partindo de diferentes perspectivas? Nessa medida, as contradições que se deparam são necessárias, tornam-se compreensíveis e acabam por dissolver-se. São necessárias, não por terem sido colocadas por uma "dialética real", como quer Jaspers, mas por emergirem da diversidade de ângulos de visão assumidos na abordagem da mesma questão; tornam-se compreensíveis, não por corresponderem a momentos que seriam em seguida "ultrapassados", como pretende Granier, mas por surgirem da pluralidade de pontos de vista tomados no tratamento do mesmo tema; acabam por dissolver-se, não por se apresentarem enquanto etapas preparatórias que levariam a posições finais, como espera Kaufmann, mas por brotarem da multiplicidade de perspectivas adotadas na reflexão so-

bre a mesma problemática. Frutos do estilo aforismático, as contradições devem-se muito mais ao que toma o próprio estilo tão adequado a esse modo de pensar, ou seja, ao perspectivismo, que é a marca mesma da filosofia de Nietzsche.

Ora, perspectivismo e experimentalismo estão, de certa forma, relacionados. Tanto Löwith quanto Kaufmann ressaltam o caráter fundamentalmente experimental do pensamento ntetzschiano e insistem no fato de o filósofo ter colocado o estilo aforismáíico a serviço de seu experimentalismo. Os aforismos, tentativas renovadas de refletir sobre algumas questões, possibilitariam experimentos com o próprio pensar. São vários os textos em que Nietzsche convida o leitor à experimentação, seja por entender que nós, humanos, não passamos de experiências ou por acreditar que não nos devemos furtar a fazer experiências com nós mesmos. Em *Para além de bem e mal,* refere-se aos novos filósofos como experimentadores, como os que têm o dever "das cem tentativas, das cem tentações da vida". E, num fragmento póstumo, chega a declarar: "sempre escrevi minhas obras com todo o meu corpo e minha vida; ignoro o que sejam problemas 'puramente espirituais'" (IX, 4 (285)). Concebendo a vida como possibilidade de "experimentação de conhecimento", percorre múltiplos caminhos.

Que Nietzsche não se pretenda um pensador sistemático, salta aos olhos de quem entra em contato com sua obra. E isso não só devido ao estilo específico que adota ou ao tratamento peculiar que dá a certas questões, como à recusa explícita dos sistemas filosóficos. Num fragmento póstumo, ele afirma: "não sou limitado o bastante para um sistema — nem mesmo para *meu* sistema..." (XII, (255) Î0 (146)). Acreditando precisar de amplos horizontes para ter grandes idéias, nega-se a encerrar o pensamento numa totalidade coesa mas fechada. "Existe uma comédia dos espíritos sistemáticos", assegura; "querendo perfazer um sistema e arredondar o horizonte que o cerca, forçam-se a pôr em cena as qualidades mais fracas no mesmo estilo das qualidades mais fortes — querem apresentar-se como naturezas inteiras e homogêneas em sua força" (A § 318). Pretendendo impor ao pensamento caráter monolítico, eles seriam levados a desistir da busca, abandonar a pesquisa, abrir mão da criatividade.

Contudo, coerência e sistema não são noções que necessariamente coincidem. Se o filósofo não se pretende um pensador sistemático, isso não o impede de procurar ser coerente. E a coerência reside, aqui, no perspectivismo, que aparece associado ao experi-

mentalismo. Nos textos, querer fazer experimentos com o pensar encontra tradução em perseguir uma idéia em seus múltiplos aspectos, abordar uma questão a partir de vários ângulos de visão, tratar de um tema assumindo diversos pontos de vista, enfim, refletir sobre uma problemática adotando diferentes perspectivas. Delinean-do-se em seus primeiros escritos, essa intenção surge com toda a clareza desde *Humano, demasiado humano* e acaba por ser temati-zada — e reivindicada — a partir de *Assim falou Zaratustra.* Abraçando de modo cada vez mais decidido o perspectivismo, Nietzsche torna efetivo o caráter experimental de sua filosofia.

Intimamente ligados, perspectivismo e experimentalismo explicam as aparentes contradições que emergem dos textos. Adequado ao perspectivismo, o estilo aforismático põe-se a serviço do experimentalismo. Se o privilégio do aforismo como modo de expressão não prejudica a coerência, tampouco inviabiliza o pensamento sistemático. É ceno que Nietzsche rejeita os sistemas filosóficos; mas a crítica que faz a êtes não resulta do fato de apresentarem uma unidade metodológica e sim de fixarem uma dogmática. Não se colocando a alternativa entre discurso aforismático e sistema filosófico, seu pensamento apresenta-se como um sistema em aforismos. Tanto é assim que nele se encontram uma filosofia da natureza, uma filosofia do espírito e uma teoria do conhecimento estreitamente relacionadas.

É de modo progressivo que Nietzsche explicita a maneira pela qual concebe a filosofia. Se o fato não acarreta momentos de ruptura em seu pensamento, nem por isso deixa de revelar mudanças de atitude dignas de nota. No entanto, não são todos os comentadores que distinguem períodos em sua obra. Heidegger e Granier, Jaspers e Deleuze, Kaufmann e Schacht, embora adotem os mais diversos ângulos de visão para abordá-la, têm um ponto em comum: não trabalham com periodizações. Engen Fink e Tracy Strong chegam a manifestar-se contra a divisão em períodos: aquele sustenta que tal procedimento leva em conta muito mais os dados biográficos e o itinerário intelectual do autor que seus escritos; este argumenta que se devem ver os textos do filósofo enquanto um todo, pois ele mesmo não os encarou como frutos de etapas evolutivas.

Raoul Richter parece ser um dos primeiros a distinguir fases no pensamento nietzschiano: uma, de 1869 a 1881, diz respeito à obra em elaboração, e outra, de 1882 a 1888, à obra acabada. Carl-Albre-cht Bernouilli, por sua vez, considera o *Nascimento da tragédia* um

livro à parte e determina quatro períodos: o de Nietzsche educador (1873/1875), crítico (1876/1881), lírico (1881/1885) e fanático (1885/1888). Charles Andler alerta para o hábito de se reconhecer três períodos em seu pensamento: o do pessimismo romântico, de 1869 a 1876, o do positivismo cético, de 1876 a 1881 e o da reconstrução da obra, de 1882 a 1888; mas prefere dividi-lo em duas fases, que correspondem as suas grandes intuições: uma se mantém desde a descoberta de Schopenhauer até 1872 (os escritos subseqüentes apenas descrevem uma concepção que está a extinguir-se) e a outra, súbita, surge com a visão do eterno retorno em 1881 (os textos posteriores a *Assim falou Zaratustra* não passam de comentários ou apêndices críticos ao livro). Karl Löwith, por fim, constata duas transformações radicais em Nietzsche: a de jovem reverente em espírito livre e a deste em mestre do etemo retomo; elas levam à divisão da obra em três períodos conforme o hábito. O primeiro, compreendendo *O nascimento da tragédia* e as *Considerações extemporâneas, é* marcado pela crença do filósofo na renovação da cultura alemã; o segundo, englobando *Humano, demasiado humano. Aurora* e os quatro primeiros livros de *A gaia ciência*, mostra a busca de seu próprio caminho enquanto espírito livre; o terceiro, abrangendo de *Assitn falou Zaratustra* a *Ecce homo,* apresenta a doutrina do eterno retorno.

Na carta a Overbeck de II de fevereiro de 1883, Nietzsche escreve: “toda a minha vida decompôs-se diante dos meus olhos: esta vida inteira de inquietação e recolhimento, que a cada seis anos dá um passo e nada quer além disso”. Seguindo esta pista, distinguimos no conjunto de seus escritos os redigidos entre 1864 e 1870, 1870 e 1876, 1876 e 1882, 1882 e 1888. Não levaremos em conta, neste trabalho, os que datam de 1864 a 1870; eles consistem, na sua maioria, em anotações, poemas e notas autobiográficas, além de trabalhos escolares e artigos de filologia clássica para a revista *Rheinisches Museum.* Resulta que passamos a considerar primeiro período o que vai de 1870 a 1876 e abrange: 1870 — “O drama musical grego”, “Sócrates e a tragédia” e “A visão dionisíaca do mundo”; 1871 — *O nascimento da tragédia no espírito da música;* 1872 — “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” e “Cinco prefácios a cinco livros não escritos”; 1873 — “A filosofia na época trágica dos gregos”, “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” e *Primeira consideração extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor,* 1874 — *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida* e *Terceira con-*

sideração extemporânea: Schopenhauer conto educador, 1876 — *Quarta consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth;* e ainda fragmentos póstumos, O segundo período, de 1876 a 1882, compreende: 1878 — *Humano, demasiado humano;* 1879 — *Mis-celânea de opiniões e sentenças* e, *O andarilho e sua sombra,* apêndices a *Humano, demasiado humano,* reunidos posteriormente num único volume; 1881 — *Aurora;* 1882 — *A gaia ciência* (as quatro primeiras partes); além de fragmentos póstumos. O terceiro período, de 1882 a 1888, engloba; 1883/1885 —*Assim falou Zaratustra;* 1886 — "Ensaio de autocrítica" à guisa de prefácio a *O nascimento da tragédia*, prefácios ao primeiro e ao segundo volumes de *Humano, demasiado humano. Aurora* e *A gaia ciência,* assim como a quinta parte deste livro, e *Para além de bem e mal;* 1887 — "O niilismo europeu" e *Genealogia da moral;* 1888 — *O caso Wagner, Crepúsculo dos ídolos, O antkristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner, Ditirambos de Dioniso* e fragmentos póstumos.

Nos manuscritos de Nietzsche, a intenção de escrever um livro intitulado *Vontade de potência* surge por volta de agosto de 1885; é apenas um título ao lado de outros, um projeto literário dentre vários. No verão do ano seguinte, um plano de trabalho intitulado "Vontade de potência" (raz como subtítulo "Ensaio de uma trans-valoração de todos os valores. Em 4 livros", disposição que se mantém até 26 de agosto de 1888. A partir daí, o título "Vontade de potência" desaparece, cedendo lugar a "Transvaloração de todos os valores". A esse respeito, comenta Mazzino Montinari: "assim terminam, na vigília do próprio fim de Nietzsche, as vicissitudes do projeto literário da *Vontade de potência" (Su Nietzsche,* 1981. p. 65). Prevendo ainda a publicação de uma obra composta de quatro livros, o filósofo elabora o plano; "Transvaloracão de todos os valores", Primeiro livro: *O anticristo — ensaio de uma crítica do cristianismo.* Segundo livro: *O espírito livre— crítica da filosofia como movimento niilista.* Terceiro livro: *O imoralista — crítica da mais fatal espécie de ignorância: a moral.* Quarto livro: *Dioniso — filosofia do eterno retorno".* Desse plano, chega a redigir apenas uma das quatro partes. Na carta a Georg Brandes de 20 de novembro do mesmo ano, passa a considerar *O antkristo* não o *primeiro* livro, mas o *conjunto* da "Transvaloração de todos os valores"; essa idéia reaparece em outras cartas. Portanto, é *por mera convenção* que se dá o nome de *Vontade de potência* aos fragmentos póstumos de 1882 a 1888.

Em 1900, Elizabeth Förster-Nietzsche empreendeu a edição de uma obra a que deu esse nome. Ela consistia na reunião de 483

fragmentos póstumos redigidos entre o outono de 1887 e os primeiros dias de janeiro de 1889; foram *escolhidos* a dedo no caos das notas escritas durante meses e *organizados* sem respeitar a cronologia. A compilação, feita a contragosto por Peter Gast, seguiu à risca as instruções da irmã do filósofo. Para legitimar sua empresa, ela não hesitou em falsificar cartas de Nietzsche, dirigidas na sua maioria à amiga Malwida von Meysenbug; obteve os originais, compôs o texto a partir deles e depois os destruiu. Apresentando-se como destinatária das missivas, pretendia impor imagem de credibilidade junto aos editores e amigos do filósofo; queria levar a crer que conhecia as intenções dele melhor que ninguém. Para a primeira edição da *Vontade de potência,* publicada em 1901, escreveu longa introdução. Nela, afirmava que o livro constituía a "obra capital" de Nietzsche; infelizmente não fora concluído ou talvez tivesse sido, perdendo-se o manuscrito por ocasião da crise de Turim. Em 1911, apareceu a segunda edição, organizada desta vez por Ernst e August Homeffer, reunindo 1067 fragmentos póstumos. Publicada por Otto Weiss e também conhecida como "edição canônica", tampouco respeitou a ordem cronológica ou explicitou os critérios de seleção. Até a década de 50, foi ela que serviu como instrumento de trabalho para os estudiosos.

Graças a pesquisas feitas nos Arquivos Nietzsche, depois da Segunda Grande Guerra, Karl Schlechta denunciou o procedimento de Elizabeth Förster-Nietzsche e desqualificou o livro por ela inventado. Examinando os manuscritos do filósofo, com o intuito de organizar nova edição, constatou que não existia a *Vontade de potência,* sua "obra capital"; tudo o que havia eram papéis póstumos. Foi, então, incisivo: "basta folhear esse conjunto para ver que os textos reunidos (na *Vontade de potência),* embora póstumos, despertaram interesse considerável. Deve-se refletir ainda mais sobre o fato, quando se percebe que a maior parte desses textos impressos *sem* a autorização de Nietzsche não concorda com a textura dos manuscritos: a *Vontade de potência* não é uma obra póstuma". ("A lenda e seus amigos" in *Le Cas Nietzsche,* 1960, p. 123). Não coube a Schlechta, contudo, a publicação integral da obra; na edição que organizou, limitou-se a divulgar pequeno número de inéditos. Recentemente, os trabalhos de Giorgio Colíi c Mazzino Montinari em Weimar permitiram ordenar e publicar os fragmentos póstumos, na íntegra, de acordo com a cronologia originai.

Ao distinguir no conjunto dos escritos do filósofo os redigidos entre 1870 e 1876, 1876 e 1882, 1882 e 1888, estamos, de certo

modo, seguindo o hábito de reconhecer três períodos em seu pensamento. Mas os critérios que elegemos para a periodização não foram ditados pelos dados biográficos do autor, que não bastam para esclarecer a obra, nem pelos temas por ele tratados, presentes por vezes em todos os textos. Demarcamos três períodos, levando em conta os referenciais teóricos adotados por Nietzsche, durante os vinte anos em que permaneceu intelectualmente ativo. Com isso, não pretendemos dividir a obra em compartimentes estanques, unidades fechadas cm si mesmas; queremos apenas tomar a periodização enquanto parâmetro, para localizar o aparecimento de conceitos fundamentais e detectar as transformações por que passam. Ela nos auxilia a apontar as influências a que o filósofo se acha exposto nos diversos momentos de seu itinerário e a recuperar as etapas do processo de elaboração de suas idéias.

Caracterizar o primeiro período, conforme o hábito, como o do pessimismo romântico faz sentido, desde que se sublinhe que a filosofia de Schopenhauer e a musica de Wagner, além da formação filológica, fornecem a Nietzsche os pontos de partida para a reflexão. Se nessa fase ele acredita na renovação da cultura alemã, como pretende Löwith, manifesta a mesma preocupação em toda a obra e, com veemência, nos escritos de 1888. Definir o segundo período como o do positivismo.cético é plausível, quando se ressalta que ele então se abre à influência das idéias de Augusto Comte. Nesse contexto, a busca de seu caminho enquanto espírito livre aparece na crítica que dirige a toda sorte de crença e no elogio que faz à ciência por prover ao espírito a disciplina necessária para libertar-se das convicções. Encarar o terceiro período como o da reconstrução da obra tem razão de ser, na medida em que se salienta seu empenho em elaborar, de forma consistente, a própria filosofia. É quando constrói a doutrina do eterno retorno e a teoria da vontade de potência, além de tornar operatório o conceito de valor e instaurar o procedimento genealógico.

Este trabalho organiza-se em seis capítulos. No primeiro, procuramos localizar o aparecimento do conceito de vontade de potência e detectar as transformações por que passa ao longo dos escritos. Retomando as etapas do processo de sua elaboração, queremos mostrar
que constitui a base de uma cosmologia, que pretende apoiar-se em dados científicos e só se constrói no terceiro período da obra. No

capítulo seguinte, contamos analisar o duplo papel que desempenha o conceito de vontade de potência no pensamento nietzschiano: se aparece como elemento constitutivo da cosmoíogia, apresenta-se também como fundamento da reflexão sobre os problemas morais. Detendo-se na análise da noção de valor, é nosso intuito fazer ver que, graças a ela, psicologia e genealogia acabam por identificar-se no período da truns valo ração. Ps o terceiro capítulo, tratamos de expor a atitude de Nietzsche em face da doutrina moral kantiana: tomando como alvo a separação entre ciência e fé racional, ele ataca a posição de Kant por excluir do domínio do conhecimento as questões morais. Os limites de sua leitura e a procedência de sua crítica constituem o objeto de nosso exame. No quarto, cuidamos de fazer ver de que modo o filósofo se situa diante das abordagens utifitarista e evolucionista dos problemas morais. Se não aceita o ensaio kan-tiano de fundar a metafísica graças à moral, tampouco admite a tentativa de encontrar na experiência o critério do valor das ações. No quinto, esperamos examinar a crítica que Nietzsche faz à chamada metafísica dogmática. Retomando seus ataques à teologia, à psicologia e à cosmoíogia racionais, contamos mostrar que ele opera num duplo registro: parte de suas próprias teses cosmológicas e ainda recorre à análise da linguagem. No último capítulo, queremos confrontar as diferentes posições que assume em relação à ciência. Refazendo seu itinerário, pretendemos discutir as dificuldades que sua teoria do conhecimento traz para a filosofia da natureza e para a reflexão moral.

Capítulo I

A constituição cosmológica:

vontade de potência, vida e forças

É em *Assim falou Zaraiustra* que Nietzsche introduz o conceito de vontade de potência.[1] Referindo-se aos valores dos povos, à sua necessidade e diferença, afirma: “uma tábua dos bens está suspensa sobre cada povo. Vê, é a tábua de suas superações de si mesmo; vê, é a voz de sua vontade de potência” *(ZA* I Dos mil e um alvos). Indicando que elà leva a abolir culpa e castigo, afirmar o acaso, querer o que já aconteceu, declara: “algo mais alto do que a reconciliação tem de querer a vontade, que é vontade de potência — mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou ainda o querer-para-trás?” *(ZA* II Da redenção). Naquela passagem, entende a expressão *Wille zur Macht* como busca de precedência e nesta, como elemento da doutrina do eterno retorno. Em ambas, porém, inscreve-a no quadro das reflexões de ordem social e psicológica — enquanto possibilidade de um povo superar-se a si mesmo ou de um indivíduo redimir a própria existência. Ainda na segunda parte do livro, enuncia que as reflexões sobre as esferas de atuação do homem no nível social e psicológico e as acerca da vida enquanto fato biológico estão, de algum modo, relacionadas. É para explicitar as primeiras que Zara-tustra recorre às últimas: “mas para entenderdes minha palavra de bem e mal; para isso quero dizer-vos ainda minha palavra da vida, e do modo de todo vivente. (...) onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor” *(ZA* II Da superação de si).

Nietzsche já vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida sociaJ e psicológica quanto na fisiológica. O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o

elo de ligação entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito.

Em *Assim falou Zaratustra,* o filósofo expressa, por vez primeira em sua obra, a idéia de que vida e vontade de potência se identificam. E acrescenta: "somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — assim vos ensino — vontade de potência!" *(ZA* II Da superação de si). Neste momento, caracteriza a vontade de potência como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem mas de todo ser vivo. Em escritos posteriores vai além e deixa entrever que se exerce nos órgãos, tecidos e células. "A aristocracia no corpo", anou, "a multiplicidade dos dominantes (luta das células e dos tecidos). A escravidão e a divisão do trabalho: o tipo superior, possível apenas através da coerção de um inferior a uma função" (XII, 2 (76)). Atuando em cada célula, a vontade de potência leva a deflagrar-se o combate entre todas elas — e, de igual modo, entre os tecidos ou os órgãos.

"(Ela) só pode manifestar-se em face de *resistências"*, esclarece Nietzsche, "procura, pois, o que lhe resiste: tendência original do protoplasma, quando estende seus pseudopodes e tateia à sua volta".[2] É por encontrar resistências que a vontade de potência se exerce; é por exercer-se que toma a ïuta inevitávei. Efetivando-se, faz com que a célula esbarre em outras que a ela resistem; o obstáculo, porém, constitui um estímulo. A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis. Com o combate, uma célula passa a obedecer a outra mais forte, um tecido submete-se a outro que predomina, uma parte do organismo torna-se função de outra que vence — durante algum tempo. A luta propicia que se estabeleçam hierarquias. É assim que o filósofo explica o aparecimento das funções orgânicas. "No animal", diz ele, "é possível deduzir todos os instintos da vontade de potência; e, do mesmo modo, dessa mesma fonte, todas as funções da vida orgânica".[3] Elas resultam da hierarquia que surge, num dado momento, entre vencedores e vencidos; procedem da vontade de potência que se exerce nos elementos que predominam. E acham-se, elas mesmas, hierarquizadas: "diferença entre funções *inferiores* e *superiores:* hierarquia dos órgãos e necessidades, representada por personagens que mandam e outros que obedecem" (XI, 25 (411)).

Nietzsche concebe "o próprio indivíduo como combate das partes (por alimentação, espaço etc.): sua evolução ligada a um *vencer,*

um *predominar* de certas partes, a um definhar, um 'tomar-se órgão' de outras partes".[4] Nesta passagem, recupera a idéia de conflito no interior do homem — presente em escritos anteriores a *Assim falou Zaratustra* — e explicita como ele se dá no nível fisiológico: a luta envolve os vários elementos que formam o organismo humano. Retoma ainda um texto contemporâneo da *Gaia ciência,* em que afirmava conter o indivíduo vários outros e, por isso, *nele* desencadear-se o combate (cf. IX, 11 (182)). Mas formula com maior clareza a tese, quando escreve: "não cansamos de maravilhar-nos com a idéia de como o corpo humano se tornou possível, como essa coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, pode viver e crescer enquanto um todo e subsistir algum tempo" (XI, 37 (4)), O corpo humano ou, para sermos precisos, o que se considera enquanto tal, é constituído por numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando — e assim se mantém temporariamente. O caráter pluralista da filosofia nietzs-chiana já se acha presente aí, no nível das preocupações — digamos — fisiológicas. É por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade. É preciso, porém, encarar "o homem como multiplicidade: a ftsiologia nada mais faz que indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e o arranjo das partes sob e em um todo. Mas seria falso, disso, inferir necessariamente um Estado com um monarca absoluto (a unidade *âo* sujeito)".[3]

For ora, fiquemos com a questão da unidade do corpo, ou melhor, da sua multiplicidade. Consistindo numa pluralidade de adversários, tanto no que diz respeito às células quanto aos tecidos ou órgãos, ele é animado por combate permanente. Até o número dos seres vivos microscópicos que o constituem muda sem cessar, dado o desaparecimento e a produção de novas células. No limite, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer. Compreende-se então que "a vida vive sempre às expensas de outra vida" (XII, 2 (205)), justamente por ser a luta o seu traço fundamental. Vencedores e vencidos surgem necessariamente a cada momento, de sorte que "nossa vida, como toda vida, é ao mesmo tempo uma morte perpétua" (XI, 37 (4)). Desse ponto de vista, a luta garante a permanência da mudança: nada é senão vir-a-ser, ela faz também com que se estabeleçam hierarquias — e é isso o que conta por ora. Arranjam-se os diversos elementos de forma a que suas atividades se integrem; relações de interdependência determinam-se: uns se

submetem a outros, que por sua vez se acham subordinados a outros ainda. Graças a essa organização hierárquica, diríamos graças a esse “sistema de vassalagem”, os vários elementos tomam-se coesos e formam um todo. Isso não significa, porém, que enfim se instaure a paz — nem mesmo uma paz temporária. As hierarquias nunca são definitivas; além disso, mandar e obedecer é prosseguir a luta. “Dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é portanto uma espécie de *continuação* da luta. *Obedecer* é também uma *luta:* desde que reste força capaz de resistir”,[6] É com processos de dominação que a vida se confunde, é com vontade de potência que ela se identifica.

Ora, a vontade de potência está presente nos numerosos seres vivos microscópicos que formam o corpo, na medida em que cada um deles *quer* prevalecer na relação com os demais. Encontra-se, pois, em todo ser vivo, espalhada no organismo, atuando nos diminutos elementos que o constituem. Assim deixa de ter sentido, em termos fisiológicos, a idéia de um aparelho neurocerebral responsável pelo querer. “O aparelho neurocerebral *não* foi construído com essa ‘divina’ sutileza na intenção única de produzir o pensamento, o sentimento, a vontade”, assegura o filósofo, “parece-me, bem ao contrário, que justamente não há necessidade alguma de um ‘aparelho’, para produzir o pensar, o sentir e o querer, e que esses fenômenos, e apenas eles, constituem *a própria coisa’“ (XI, 37 (4». Nessa direção, afirma ainda: “pressupõe-se aqui que todo o organismo pensa, todas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir, no querer — por conseguinte, o cérebro é apenas um enorme aparelho de centralização”.[7] Não só o querer mas também o sentir e o pensar estão disseminados pelo organismo: a relação entre eles é de tal ordem que, no querer, já se acham embutidos o sentir e o pensar, de modo que pensamento, sentimento e vontade aparecem como indissociáveis.

Considerando a vontade algo complexo, Nietzsche esclarece: “é preciso reconhecer um sentir e mesmo todas as espécies de sentir como ingredientes da vontade e, do mesmo modo, em segundo lugar, também o pensamento, pois em cada ato de vontade há um pensamento que manda — e não se deve crer que se possa separar este pensamento do ‘querer’, como se depois ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas, acima de tudo, um afeto; e este, afeto de mando” *(BM* § 19). Ele mostra, em escritos posteriores a *Assim falou Zaratustra*, que os pensamentos, sentimentos e impulsos se acham presentes nas

células, tecidos e órgãos. Contudo, não se limita a afirmar que os processos psicológicos têm base neurofísiológica; procura, antes, suprimir a distinção entre fisiologia e psicologia. Não é por acaso que usa este termo de modo muito específico, vinculando-o à questão dos valores.

Se, do ponto de vista fisiológico, deixa de ter sentido a idéia de um aparelho neurocerebral responsável pelo querer, tampouco íaz sentido, em termos filosóficos, considerar a vontade uma faculdade do homem, ao lado de outras como a imaginação, o entendimento ou a razão. Ao ser humano não *é* facultado exercer ou não a vontade; ela não apresenta caráter intencional algum. Só é pertinente falar em "liberdade da vontade", quando se chega a encará-la enquanto afeto de mando. "*Querer é mandar,* mas mandar é um *afeto* particular (esse afeto é uma *repentina explosão de força)* — tenso, claro, uma coisa excluindo as outras em vista, convicção íntima da superioridade, certeza de ser obedecido — a 'liberdade da vontade' é o 'sentimento de superioridade de quem manda' em relação a quem obedece: '*eu* sou livre, é preciso que *ele obedeça'*[7]' *(XI,* 25 (436». A vontade é livre, não porque pode escolher, mas porque implica um sentimento de superioridade.

Este é o ponto de partida da crítica que o filósofo faz a duas concepções distintas da vontade: a que chama de psicológica e a que se-pode chamar de metafísica. No seu entender, a "teoria psicológica" compreende o ato como conseqüência necessária da vontade, pois basta querer para agir.' Com isso, é" íevada a postular um sujeito por trás da ação: a ele caberia exercer ou não a vontade e, por conseguinte, realizar ou não o ato. Mas, "em todo querer", sustenta Nietzsche, "trata-se simplesmente do mandar e do obedecer, por parte (...) de um edifício coletivo de múltiplas 'almas'" *(BM* § 19). Ao contrário do que supõe a "teoria psicológica", o sujeito não é o executor da ação e sim o seu "efeito". A vontade, atuando em todo o organismo, ganha adeptos e esbarra em opositores, depara com solicitações que lhe são conformes e outras antagônicas, conjuga-se com os elementos de disposição concordante e vence os que lhe opõem resistências, predomina, enfim, graças ao concerto de uma pluralidade de elementos — ou , se se preferir, de "almas". "*L'effet c'est moi:* ocorre aqui o que ocorre em toda coletividade bem organizada e feliz, ou seja, a classe dirigente identifica-se com os sucessos da coletividade" *(BM* § 19). Pensar o agir como decorrente do querer e postular um sujeito por trás da ação só é possível quando se despreza o processo que leva uma vontade a tornar-se vencedora, fazer-se

predominante. Do sucesso da vontade, da vontade bem-sucedida, então se infere uma causa: o sujeito a quem seria facultado exercê-la.

Contra tais idéias, reitera o filósofo no *Anticrísto:* "a antiga palavra 'vontade* serve apenas para definir uma resultante, uma espécie de reação individual, que se segue necessariamente a uma multidão de estímulos em parte contraditórios, em parte concordantes — a vontade não mais 'se efetiva', não mais 'põe em movimento"* *(AC* § 14). A chamada "teoria psicológica" negligencia o fato de a vontade agir no homem e no ser vivo em geral ou, mais precisamente, nos numerosos seres vivos microscópicos que constituem o organismo. Ora, Nietzsche toma nosso corpo como um edifício de múltiplas almas; referindo-se a almas mortais, posiciona-se *contra* o indivíduo; desqualifica a hipótese de um *sujeito único* e aponta seu caráter transitório; por fim, afirma peremptório: "o *homem enquanto multiplicidade de 'vontades de potência' : cada uma com uma multiplicidade de meios de expressão e de formas".*[9] Dessa perspectiva, nada mais errôneo do que supor a existência de um sujeito responsável pelo querer. "Minha tese", conclui, "é que a *vontade,* tal como a psicologia até agora a compreendeu, é uma generalização injustificada, que essa vontade *absolutamente não existe,* que, em vez de apreender a transformação de uma vontade determinada em várias formas, *riscou-se* seu caráter e eliminou-se seu conteúdo e direção" (XIII, 14 (121)). Procede por redução quem descuida de que a vontade tem diversas direções e, por generalização, quem desconsidera que ela atua nos elementos mais ínfimos do organismo.

No limite, não se deve falar em vontade, mas em vontades. Tanto é assim que, em alguns textos, o filósofo se refere a vontades fortes e fracas. Num deles, declara: "obediência e mando: o corpo — a vontade mais forte dirige a mais fraca. Não há absolutamente nenhuma outra causalidade a não ser a de vontade sobre vontade" (XI, 35 (15)). E, em outro, retoma a idéia: "'vontade', naturalmente, só pode fazer efeito sobre 'vontade* — e não sobre 'matéria' (não sobre 'nervos', por exemplo): é quanto basta, para termos de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos 'efeitos* não é vontade que faz efeito sobre vontade" *(BM* § 36). Isso não significa, porém, que uma vontade seja causa de outra, que a mais forte produza a mais fraca. E Nietzsche dá um passo adiante: "fraqueza da vontade: é uma imagem que pode induzir a erros, pois não existe vontade e, por conseguinte, nem vontade forte ou fraca. A multiplicidade e desagregação dos impulsos, a falta de sistema que os reúna resulta em 'vontade fraca'; sua coordenação sob o predomínio de um

único resulta em * vontade forte'; — no primeiro caso, há oscilação e falta de centro de gravidade; no último, precisão e clareza de direção" (XIII, 14 (2i9)). Não se pode perder de vista o dinamismo dos processos orgânicos: um estímulo, que prevalece sobre os outros, conjugando-se com os de disposição concordante e sobrepondo-os aos que lhe são antagônicos, vem a coordená-los e a impor-lhes uma direção clara e precisa — o que acarreta uma "vontade forte"; mas os múltiplos estímulos, que oscilando continuam a lutar e não chegam a agregar-se, acham-se descoordenados e desprovidos de direção — o que faz surgir uma "vontade fraca". Portanto, "*não existe vontade;* existem pontuações de vontade que constantemente aumentam ou perdem sua potência" (XIII, (331) 11 (73)).

Se o filósofo se afasta da "teoria psicológica" da vontade, de igual modo distancia-se da concepção metafísica. Não é possível concebeT vontades fracas ou fortes em si; implicaria escamotear o combate entre os diversos impulsos e esquecer a coordenação ou desagregação deles. Tampouco é possível conceber a vontade como o "em si das coisas"; pressuporia negligenciar, ainda, a luta que se trava entre os vários elementos quando neles se efetivam vontades. A partir daí, Nietzsche critica a doutrina schopenhaueriana; ela — como a "teoria psicológica" — suprimiu o caráter da vontade, seu conteúdo e sua direção, "É, no mais alto grau, o caso de Schopenhauer", assevera, "é uma simples palavra vazia o que denomina 'vontade'. Trata-se muito menos de uma 'vontade de vida'" (XIII, 14 (121)).

Já na *Gaia ciência*, ele atacou Schopenhauer por acreditar num "querer viver" total e indiviso que se manifestava em todos os seres, por sustentar que os fenômenos não passavam de uma cega vontade de viver e que esta, absurda, sem razão ou finalidade, constituía a essência do mundo, Nietzsche partia, então, do argumento de que o homerruJo senso comum encarava o querer como algo dado e perfeitamente compreensível. Convencido de que age porque quer, tomava a vontade como causa da ação — o que eqüivalia a crer em forças que atuavam magicamente. Em tempos mais remotos, o homem já acreditara na vontade como causa dos acontecimentos, atribuindo-a a seres que estariam a exercê-la em outro plano. E "Schopenhauer, ao supor que tudo o que existe é apenas algo que quer, entronizou uma mitologia das mais arcaicas", escreve o filósofo, "parece que nunca tentou uma análise da vontade, porque *acreditava* como qualquer homem, na simplicidade e imediação de todo querer — enquanto o querer é apenas um mecanismo tão bem montado que

quase escapa ao olhar observador" *(GC* § 127). Neste texto, ele opera com três diferentes abordagens da vontade: a primeira, em tempos passados, chegava a atribuí-la a agentes sobrenaturais; a segunda, ainda presente no homem do senso comum, toma-a enquanto manifestação de forças abstratas; a terceira deverá considerá-la um mecanismo a ser cuidadosamente observado.

Na distinção das abordagens da vontade proposta na *Gaia ciência,* encontram-se ressonâncias da lei comtiana dos três estados. De acordo com Comte, no estado teológico ou fictício, o espírito humano explica os fenômenos como produtos da ação direta e conr tínua de numerosos seres sobrenaturais; no estado metafísico ou abstrato, substitui os agentes sobrenaturais por forças capazes de engendrar os fenômenos observados; no estado científico ou positivo, empenha-se em descobrir as relações invariáveis entre os diversos fenômenos particulares. Ao aproximar a leitura schopenhaueri-ana da vontade e a concepção que dela teria o homem do senso comum, que crê na existência de forças atuando magicamente, Nietzsche classifica-a no estado metafísico. E, para criticá-la, adota como referencial teórico a própria crítica positivista à metafísica. Não se pode, pois, encarar a vontade, como fazia Schopenhauer, enquanto um "querer viver" que se manifesta em todos os seres, mas deve-se vê-la como um mecanismo passível de ser analisado cientificamente.

Em sua tentativa de "explicação científica", o filósofo prossegue na *Gaia ciência:* "a Schopenhauer oponho estas teses: em primeiro lugar, para que a vontade surja, é necessária uma representação do prazer e do desprazer. Em segundo: sentir uma excitação violenta como prazer ou desprazer é uma *interpretação* do intelecto, que, sem dúvida, na maioria das vezes nisso trabalha em nós de modo inconsciente; a mesma excitação *pode ser* interpretada enquanto prazer ou desprazer. Em terceiro: apenas nos seres intelectuais existem prazer, desprazer e vontade; a imensa maioria dos organismos não tem nada disso" (GC § 127). Ora, no terceiro período da obra, muda de opinião quanto às teses que opôs a Schopenhauer. Doravante, não niüis sustenta que a vontade se produz apenas nos seres dotados de intelecto, mas, que se exerce em cada elemento do ser vivo; não mais declara que prazer e desprazer resultam de uma interpretação do intelecto, mas que o próprio pensar como o sentir se acham misturados à vontade; não mais afirma que prazer e desprazer constituem representações, mas que decorrem do exercício mesmo da vontade de potência. Ao introduzir este conceito, rompe com toda

explicação psicológica da vontade. Contudo, isto não o impede de voltar a criticar a concepção metafísica de Schopenhauer.

Em *Para além de bem e mal*, recupera, de passagem, a idéia de que este acreditava na vontade como "certeza imediata" *(BM* § 16) e apenas retomou e exagerou um "preconceito popular" *(BM* § 19). Acusa-o ainda de operar a separação entre intelecto e vontade: "o grande erro atingiu o ápice, quando Schopenhauer se pôs a ensinar: seria precisamente no livrar-se do afeto, da vontade, que residiria o único acesso ao 'verdadeiro', ao conhecimento; o intelecto liberto da vontade *não poderia deixar de* ver a verdadeira essência das coisas",[10] E, em *Assim falou Zaratusira*, já deixa claro o que pensa do "querer viver" schopenhaueriano: "somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — assim vos ensino — vontade de potência" *(ZA* II Da superação de si). O que o leva, agora, a criticar Schopenhauer é menos a adoção de teses positivistas que sua concepção de vontade de potência. Concebendo-a como vontade orgânica, entende que não pode comungar com qualquer transcendência — e este é um dos pontos essenciais em que se distancia do antigo mestre. Ao contrário do "querer viver" schopenhaueriano, vida e vŒiiade de potência não são princípios transcendentes; a vida não se acha aJém dos fenômenos, a vontade de potência não existe fora do ser vivo.[11]

Tratando dos processos que acredita verificar nos seres vivos, Nietzsche pretende repensar o prazer e o desprazer. "O prazer", diz ele, "nada mais é do que uma excitação do sentimento de potência por meio de um entrave (excitação ainda mais forte por meio de entraves e resistências rítmicas), de forma a aumentá-lo. Portanto, cm todo prazer está incluída a dor".[12] Seria um equívoco supor que prazer e desprazer se opõem; eles aparecem interligados: de todo prazer, o desprazer é componente necessário. Estas questões ganham nova luz, quando se retoma a idéia de que, efetivando-se, a vontade de potência toma a luta inevitável. Ao exercer-se num ser vivo microscópico, ela esbarra em outros que lhe oferecem resistência; mas o obstáculo converte-se em estímulo. Graças ao desprazer de deparar entraves, ela atinge os que lhe resistem e acaba por vencê-los; é daí que surge o prazer. "Por que toda a *atividade*, mesmo a de um *sentido*, está ligada ao prazer?" — pergunta o filósofo — "Porque havia antes um entrave, uma coerção? Ou porque todo agir é um superar, um tomar-se senhor e proporciona um *aumento* do sentimento de potência?"[13]

Do ponto de vista *do* elemento que prevalece, o desprazer provém de a vontade de potência, que nele se exerce, encontrar resistèn-

cias, e o prazer, de vencê-las. E do ponto de vista dos que constituem obstáculo e são vencidos, o desprazer vem de não mais poderem resistir. Em ambos os casos, prazer e desprazer não são "causas" mas "efeitos"; não levam a vontade de potência a atuar mas resultam de seu exercício. O desprazer pode fortalecê-la e o prazer acompanhá-la; nem um nem outro todavia faz com que surja ou se efetive. "*Não é a satisfação da vontade* que é causa do prazer", sustenta Nietzsche, "(quero combater, em particular, essa teoria superficial, a absurda falsa moeda psicológica das coisas mais próximas), mas que a vontade queira prosseguir e continue a apoderar-se do que está em seu caminho. O sentimento de prazer reside justamente na insatisfação da vontade, a saber, no fato de ela não se satisfazer sem adversário ou resistência".[14]

Não é graças ao prazer e ao desprazer que um organismo age ou reage; ao contrário, e do processo que nele está em curso que vêm prazer e desprazer. "(Eles) são simples conseqüências, simples fenômenos secundários — o que quer o homem, o que quer a mais ínfima parte de um organismo vivo é um aumento de potência".[ts] Surgem do combate que se desencadeia entre os numerosos seres vivos microscópicos, querendo cada um deles prevalecer na relação com os demais, exercendo-se em cada um a vontade de potência. Por outro lado, "se se excluem os afetos", afirma Nietzsche, "excluem-se os estados que dão em mais alto ponto o sentimento de potência e, por conseguinte, o prazer" (XIII, 14 (129)). Na vontade de potência já estão englobados o sentir e o pensar; no limite, ela nada mais é do que afeto de mando. E nessa medida que se pode dizer que "é a forma primitiva de afeto, que todos os outros afetos são apenas os seus desenvolvimentos" (XIII, 14 (121)). Afetos secundários, prazer e desprazer dela decorrem.

E, de igual modo, fome e geração. Ao efetivar-se num elemento, a vontade de potência íeva a desencadear-se o combate entre todos os demais. Mas, com a luta, não aspiram ao prazer, tampouco procuram alimentar-se, "Tomemos o caso mais simples, o da alimentação primitiva", convida o filósofo: "o protoplasma estende seus pseudopodes para buscar algo que lhe resista — não por fome, mas por vontade de potência. Com isso, faz a tentativa de dominá-lo, apropriar-se dele, incorporá-lo — o que se denomina 'alimentação' é apenas um fenômeno secundário, uma utilização feita por essa vontade primeira de tornar-se *mais forte"* (XIII, 14 (174». A luta não se trava em vista de um objetivo (pois não tolera trégua ou termo), a vontade de potência não se efetiva visando a uma finalidade (pois

não se sacia). O prazer não é sua meta nem sua causa; eie a acompanha, decorre de seu exercício. O mesmo pode-se dizer da fome: pôr fim a ela, a vontade de potência não tem por objetivo nem por motor. “Não é possível tomar a fome como *primum mobile*, e lam-pouco a autoconservação. A fome como conseqüência da subnutrição significa a fome como conseqüência de uma vontade de potência *que deixou de dominar”*[1]’’ — o que revelaria flagrante contradição. Não se deve, pois, encarar a fome como reconstiruieão de uma perda ou necessidade de autoconservação. O protoplasma, ao estender seus pseudopodes, não procura repor o que teria perdido nem busca conservar-se; ao contrário, absorve muito mais do que lhe seria necessário. É por isso que “a alimentação (é) apenas uma conseqüência da assimilação insaciável, da vontade de potência” (XII, 2 (76)).

Por vezes, a célula não consegue incorporar tudo o que absorve; então, acaba por decompor-se. Neste caso, trata-se de uma “vontade fraca”: não chegando a agregar o que conquistou, a coordená-lo num sistema, a impor-lhe uma direção clara e precisa, divide-se em duas vontades separadas. “A cisão de um protoplasma em dois”, assegura Nietzsche, “ocorre quando a potência não é mais suficiente para dominar as possessões adquiridas: a geração é conseqüência de uma impotência”. E continua: “onde os machos esfomeados buscam as fêmeas e são por elas absorvidos, a geração é conseqüência de uma fome”.[17] Decorrendo da vontade de potência, que ao exercer-se tenta assimilar tudo o que a rodeia, a fome, por sua vez, conduz à geração: do ponto de vista do comércio entre os sexos, os machos são assimilados pelas fêmeas, que então procriam; do ponto de vista da luta entre as células, o protoplasma não consegue incorporar o que absorveu e então se divide. Em ambos os casos, fome e geração aparecem como fenômenos secundários. Não existe nenhum objetivo a atingir, nenhuma meta a alcançar; a vontade de potência é desprovida de qualquer caráter teleológico — assim como a luta que se desencadeia pelo fato de ela exercer-se.

Como prazer e desprazer, fome e geração, a autoconservação será mera conseqüência do exercício da vontade de potência. Uma vez que esta se identifica à vida, seria contraditório supor que o ser vivo visa, antes de mais nada, a conservar-se. A vontade de potência pode vir a manter aquilo de que se apoderou; a preservação de seus domínios, porém, jamais será seu objetivo. Não abandonar o que conquistou decorre do fato de exercer-se, mas, por vez.es, nem mesmo é bem-sucedida: é o caso da célula que, não podendo assimilar o que absorveu, se decompõe. “Não se pode deduzir a atividade mais

baixa e mais original do protoplasma de uma vontade de autoconser-vação", declara o filósofo, "pois, de maneira insensata, ele absorve mais do que exigiria sua conservação e com isso, sobretudo, ele não 'se conserva' mas se decompõe..,".[18] A vontade de potência não busca simplesmente manter os seus domínios; quer, antes, dominar tudo o que se acha à sua volta. "Contra o *instinto de conservação* enquanto instinto radical", proclama Nietzsche, "trata-se muito mais de o ser vivo querer *dar livre curso* à sua força — ele 'quer' e 'tem de' (as duas palavras são *para mim* equivalentes!): a conservação é apenas uma *conseqüência*" (XI, 26 (277)). A partir daí, compreende-se que a vontade de potência não pode deixar de querer mais potência; este é o seu caráter intrínseco; preservar o que já conquistou constitui somente uma decorrência de seu exercício.

No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral,* o filósofo já distingue vida e instinto de conservação. Examina o problema do conhecimento, mostrando que verdade e linguagem aparecem, desde a origem, como indissociáveis. Articula, de início, a argumentação, discorrendo sobre o que poderia ser o "estado de natureza". Como no prefácio ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens,* também aqui o estado de natureza é mera hipótese. Se lá ela possibilitava desvendar onde se enraiza a desigualdade, aqui permite apreender a verdade como fruto de uma convenção. Nietzsche começa por recuar no tempo e imaginar a existência dos homens antes da vida em coletividade; eles se achariam num mundo onde reinava "o mais grosseiro *omnium contra omnes*". Como os animais, só se conheciam comparando-se uns aos outros; apreendiam tudo a respeito de si mesmos na relação entre sua força de ataque e defesa e a dos outros. Mas os indivíduos mais fracos, os mais desafortunados, temendo não conseguir subsistir, perceberam ser necessário encontrar um meio para conservarem-se. Assim teria início o desenvolvimento do intelecto humano. Ao tentar convergir as forças principais do intelecto para a dissimulação, procuraram modificar um estado que lhes era insuportável. Preocupando-se apenas em manter a existência, privilegiaram o instinto de conservação em detrimento da vida. Mas, por não ser centra] no texto, a idéia permanece pouco elaborada.

Nesse momento, Nietzsche não deixa claro o que entende por vida; no terceiro período da obra, porém, distingue de modo consistente vida e instinto de conservação. "Os fisiológos", afirma, "deveriam refletir antes de colocar o instinto de conservação como 'instinto cardeal' de um ser orgânico. Algo vivo quer sobretudo *extravasar*

sua força: a 'conservação' é apenas uma conseqüência disso" (XII, 2 (63)). A vontade de potência não pode deixar de querer mais potência, mas nem mesmo isso constitui um objetivo a atingir, uma meta a alcançar, uma finalidade a realizar; trata-se simplesmente de seu caráter intrínseco. Desta perspectiva, pretender que o ser vivo busque antes de mais nada conservar-se é reintroduzir sub-repticia-mente a teleologia no âmbito de que foi banida. "Em suma, aqui, como por toda parte", adverte o filósofo, "cuidado com princípios teleológicos supérfluos! — tais como o impulso de autoconservação (que se deve à inconseqüência de Espinosa)" *(BM* § 13).

Esta passagem contrasta com várias outras em que é pródigo em elogios a Espinosa e considera-o "um gênio do conhecimento" ou "o mais puro sábio". Em *Humano, demasiado humano, Miscelânea de opiniões e sentenças* e *Aurora,* a ele sempre se refere sem qualquer traço de animosidade ou vestígio de crítica. Reconhece-lhe, por certo, o mérito de negar as causas finais e abrir espaço, assim, para a ciência positiva moderna; e, claramente, enumera os pontos que com ele teria em comum.[19] Contudo, confunde o impulso de autoconservação e a idéia espinosana de a existência realizar-se e visar a con-servar-sc na duração. A partir daí, passa a atacar Espinosa por desprezar tudo o que muda, a acusá-lo de ingenuidade por atribuir valor ao que permanece eternamente idêntico, a criticá-lo por temer a impermanência.[20] "0 princípio espinosano da 'autoconservação' deveria, a bem da verdade, pôr termo à mudança", conclui, "mas o princípio *é* falso, O *contrário* é que é verdadeiro. Em todo ser vivo, pode-se justamente mostrar, com a maior clareza, que ete faz tudo — *não* para conservar-se mas para tomar-se *mais...*" (XIII, 14 (121)).

Nietzsche retoma, na parte final da *Gaia ciência*, a distinção entre vida enquanto vontade de potência e instinto de conservação, bem como a crítica equivocada a Espinosa: "querer conservar-se a si mesmo é a expressão de uma situação de penúria, de uma restrição do próprio impulso fundamental da vida, que surge da *ampliação de potência* e, nessa vontade, freqüentemente põe em questão e sacrifica a autoconservação. Toma-se como sintomático o fato de alguns filósofos, por exemplo o tísico Espinosa, terem visto, precisado ver no chamado instinto de autoconservação um princípio decisivo — eram homens em situação de penúria. Que nossas modernas ciências da natureza estejam de tal modo comprometidas com o dogma es-pinosano (recentemente ainda, e da maneira mais grosseira, no dar-winismo com sua doutrina incompreensivelmente unilateral da 'luta

pela existência'), é provável que se deva à proveniência da maioria dos naturalistas: sob esse aspecto, eles pertencem ao 'povo'" *(GC* § 349). Deixemos de lado as idéias, que apareceram em outros escritos, e as considerações sobre a origem social ou as condições físicas dos pensadores, que não cabe agora examinar. Mesmo assim, este texto apresenta interesse; introduz novo alvo de ataque: a idéia dar-winiana da luta pela existência.

Estendendo a teoria de Malthus ao reino animal, Darwin sustentou que os meios de subsistência aumentavam em proporção menor que os animais, o que levava a desencadear-se entre estes o combate. Entendeu assim a luta pela existência como iuta pela subsistência, vinculando-a à necessidade de autoconservação. Num aforismo intitulado Anti-Darwin, Nietzsche escreve: "no tocante ao célebre 'combate pela *vida* ele me parece às vezes mais afirmado que provado. Ocorre, mas como exceção; o aspecto global da vida *não* é a situação de indigência, a situação de fome, mas antes a riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento — onde se combate, combate-se por *potência...* Não devemos confundir Malthus com a natureza" *(Cl,* Incursões de um extemporâneo, § 14). Grande foi o equívoco de Darwin: tomou por causa o que não passava de conseqüência. A autoconservação não impele à luta, mas dela decorre.

' Este não é o único ponto que distingue a idéia darwiniana e a concepção nietzschiana de luta. O filósofo entende que a vontade de potência, exercendc-se em cada ser vivo microscópico que constitui o organismo, leva a deflagrar-se o combate entre todos eles. Atuando num elemento, encontra empecilhos nos que o cercam, mas tenta submeter os que a ela se opõem e colocá-los a seu serviço. Necessita de obstáculos que a estimulem, precisa de resistências para que se manifeste, requer oponentes para exercer-se. Cada elemento quer prevalecer na relação com os demais e desafia todos eles; a precedência, todavia, não se confunde com supremacia, nem o combate com extermínio. Para que ocorra a luta, é preciso que existam anta-gonistas; e, como ela é inevitável e sem trégua ou termo, não pode implicar a destruição dos beligerantes. Surge aqui mais um elemento da concepção nietzschiana de vontade de potência: seu caráter ago-nístico.[21] Graças a ele, a luta, que se desencadeia entre os múltiplos elementos em que atua a vontade de potência, diferencia-se radicalmente da *struggle for life.*

Mas seria possível argumentar que o conceito de vontade de potência apresenta vestígios darwinianos: abriga a noção de concor-

rência vital. Se Darwin sustentou que esta existe entre os animais, Nietzsche afirma que está presente no próprio organismo. Ora, foi Wilhelm Roux quem lhe forneceu essa idéia. Partindo da noção darwiniana de luta, o biólogo procurou ampliar o campo de ação da teoria evolucionista: queria explicar a gênese dos organismos levando em conta as mais ínfimas partículas. Num período de crescimento, elas combateriam por espaço e, na falta de alimento, também por este. A predominância de uma espécie de partículas num organismo poderia ainda apresentar vantagens na luta contra o meio em que se achasse; neste caso, aquelas em quem se revelasse essa predominância sairiam vitoriosas no combate pela existência e proliferariam de modo mais rápido. Assim a luta das partes do organismo contribuiria mais para a evolução das espécies que a concorrência vital entre os indivíduos.

Além do trabalho de Roux, Nietzsche conheceu o tratado de Rolph sobre questões de biologia. Rolph tentou explicar a variação dos organismos por outra via: o ser vivo, alimentando-se, seria levado a absorver mais do que precisava, dada a sua insaciabilidade. Nesse processo, alguns órgãos, os de captação de alimento por exemplo, poderiam entrar em luta com outros e até incorporá-los. Mas o combate não seria motivado pela autodefesa e sim peia voracidade. Isso não impediria que, com o acúmulo de alimento, a evolução ocorresse nos organismos e, com a incorporação crescente do inorgânico pelo orgânico através das plantas, a vida tendesse a aumentar na Terra. Ora, em 1881, de Roux, Nietzsche reteve a noção de que, no próprio organismo, entre órgãos, tecidos e céiulas, existe concorrência vital e, em 1884, de Roíph, a noção de que a concorrência, em vez de prejudicar a vida, aumenta sua quantidade.[22]

No conceito de vontade de potência, as duas noções serão sub-sumidas. Se nele reaparece a idéia darwiniana de concorrência vital, ela vai na direção oposta à do próprio Darwin: não se justifica pela necessidade de autoconservação mas aponta para a superabundância da vida. Aliás, é à *Abundanztheorie* de Rolph que o filósofo recorre para criticar o darwinisme Tanto é que contrapõe ao combate peía vida, ditado pela autoconservação, e à situação de penúria, criada pela inferioridade da multiplicação dos meios de subsistência em relação à dos animais, [H]a riqueza, a exuberância e até mesmo o absurdo esbanjamento” *(Cl,* Incursões de um extemporâneo, § 14). E conclui que “a luta pela existência é apenas uma *exceção,* uma provisória restrição da vontade de viver: a grande e pequena luta voltam-se, em toda parte, para a preponderância, o crescimento e a

expansão, a potência, conforme a vontade de potência, que *é* justamente vontade de vida" *(GC* § 349).

É certo que, nos primeiros escritos, ele mostra-se por vezes bastante próximo da doutrina de Darwin. Nas *Considerações extemporâneas,* apresenta-se de certo modo como darwiniano; parece acreditar que a lei da seleção natural pode aplicar-se às questões relativas às ciências do espírito. Em *David Strauss, o devoto e o escritor,* embora ataque a opinião, muito difundida na época, que fazia de Darwin "o grande benfeitor da humanidade", afirma que "uma moral darwinista autêntica e seguida com seriedade ievantaria contra si os filisteus" *(Co. Ext.* I § 7), pois se pautaria pelo direito do mais forte. É certo também que, a partir de *Humano, demasiado humano,* começa a afastar-se do darwinismo. Procurando explicar o progresso espiritual de uma comunidade, sublinha a importância de existir em seu seio naturezas dégénérantes; elas contribuiriam para introduzir o novo e, por conseguinte, melhorar a própria comunidade. Num aforismo intitulado "Enobrecimento por degeneração", chega a sustentar: "todo progresso em grande escaia tem de ser precedido de um enfraquecimento parcial. As naturezas mais fortes *mantêm firme* o tipo, as mais fracas ajudam a *aperfeiçoá-lo.* (...) Nessa medida, parece-me que a célebre luta pela existência não é o único ponto de vista a partir do qual pode ser explicado o progresso ou fortalecimento de um homem, de uma raça" *(HH* § 224).

Se o distanciamento em relação à doutrina de Darwin já se faz sentir no segundo período da obra, certamente acentua-se no terceiro. Nietzsche abandona tanto a idéia de que a lei de seleção natural poderia aplicar-se aos problemas das ciências do espírito quanto a de que as naturezas dégénérantes contribuiriam para o progresso espiritual da comunidade. Retomando de forma mais elaborada e veemente a crítica ao darwinismo, passa a operar em outro registro. Se, no conceito de vontade de potência, mantém a idéia darwiniana de concorrência vital, em vez de justificá-la pela necessidade de autocon-servação, aponta para a superabundância da vida. Se conserva também a idéia de luta, entende que se desencadeia entre os múltiplos elementos em que atua a vontade de potência e não apenas entre os seres vivos e, o mais importante, em vez de implicar o aniquila-mento dos adversários, reveste-se de caráter agonístico. "Vejo todos os filósofos", declara, "vejo a ciência de joelhos diante da realidade de uma luta pela existência às avessas, tal como ensina a escola de Darwin, ou seja, vejo por toda parte ímporem-se os que sobrevivem, os que comprometem a vida, o valor da vida. — O erro da escola de

Darwin tomou-se para mim um problema: como se pode estar cego a ponto de não ver *isso?"* (XIII, 14 (123)) Compreende-se agora por que na *Gaia ciência* se refere ao "darwinismo com sua doutrina in-compreerisivelmente unilateral da 'luta pela existência'"; seria unilateral por abordar apenas um aspecto secundário da questão e tomar — equivocadamente — por causa o que é conseqüência.

Ora, de acordo com Darwin, a *s trug g le for Hfe* traz com ela a lei da seleção natural. "Põe-se na conta da luta pela existência", escreve o filósofo, "a morte dos seres fracos e a sobrevivência dos mais robustos e mais dotados; por conseguinte, imagina-se um *crescimento contínuo da perfeição* dos seres. Ao contrário, estamos certos de que, na luta pela existência, o acaso serve tanto aos fracos quanto aos fortes, a astúcia freqüentemente substitui a força com vantagem, a *fecundidade* das espécies está em surpreendente relação com as *chances de destruição..."* (XIII, 14 (133)). Se a luta entre os seres vivos microscópicos que constituem o organismo é sempre por mais potência, então os vencedores, num determinado momento, não são os que se mostram mais aptos e sobrevivem. Mas, no entender de Darwin, a sobrevivência do mais apto ocorre e tem por corolário a formação incessante de novas espécies, caracterizadas por novos meios de adaptação. "A influência das 'circunstâncias exteriores' é absurdamente *superestimada* por Darwin", julga Nietzsche; "o essencial no processo da vida é a enorme potência modeladora, que do interior cria formas, *utilizando, explorando* as 'circunstâncias exteriores'..." (XIÍ, 7 (25)). A vida não pode caracterizar-se pela adaptação ao meio em que se acha e contra o qual se debate; a vontade de potência não busca acomodar-se ao que a rodeia mas quer exercer-se sempre mais sobre o que está à sua volta.

Ao criticar a idéia de adaptação, no terceiro período da obra, o filósofo poderia estar visando indiferentemente Darwin, Spencer e até Lamarck, embora em momento algum o ataque. Aliás, na vontade de potência enquanto vontade orgânica, a noção de "potência modeíadora, que do interior cria formas", presente em alguns textos, traz ressonâncias da idéia lamarckiana de energia interna dos seres vivos tentando vencer o meio depois de explorá-lo. Mas seria possível congregar Lamarck, Darwin e Spencer em torno da idéia de adaptação — seja porque as variações biológicas resultantes do exercício de uma necessidade interna ocorreriam sempre no sentido de uma adaptação melhor (Lamarck), seja porque a formação contínua de novas espécies se caracterizaria por novos meios de adaptação (Darwin), seja porque a adaptação às condições do meio repre-

sentaria o bem almejado pelo ser humano (Spencer). "Põe-se em primeiro plano a 'adaptação', isto é, uma atividade de segunda ordem, uma mera reatividade", afirma Nietzsche, "e chegou-se a definir a vida mesma como uma cada vez mais adequada adaptação interna a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Com isso, porém, à essência da vida é equivocada: sua *vontade de potência'*, com isso é ignorada a supremacia que têm, por princípio, as forças espontâneas, agressivas, invasoras, criadoras de novas interpretações, de novas direções e de formas, a cujo efeito, somente, se segue a 'adaptação'; com isso é negado no organismo mesmo o papel dominador dos supremos funcionários, nos quais a vontade de vida aparece como ativa e conformadora" *(GM* II § 12), A adaptação está para a vida como a autoconservação para a vontade de potência; autocon-servação e adaptação são decorrências do exercício da vontade de potência, que é vontade orgânica.[23]

Antes mesmo de surgir em *Assim falou Zaratustra,* o conceito de vontade de potência, a idéia de vida já aparece nos escritos do filósofo. De fato, ela será encarada, ao longo da obra, a partir de várias perspectivas e o termo empregado em sentidos diversos. Os primeiros trabalhos apontam a existência de um conflito entre vida e conhecimento. Essa idéia — ainda latente — encontra-se no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoraL* O texto quer chamar atenção para o efeito enganador do intelecto: privilegiando de maneira desmedida o conhecimento, ele acaba por desmerecer a vida. E isso por perder de vista que nada mais é do que meio para a conservação dos indivíduos mais fracos, do mesmo modo que o conhecimento não passa de invenção para as segurar-lhe s a sobrevivência. Deve-se, portanto, colocá-lo a serviço da vida. É justamente o que defendem as *Considerações extemporâneas.* A segunda, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*ᵢ abre-se com uma advertência: é preciso cultivar a história em função dos fins da vida; e a terceira, *Schopenhauer como educador,* nota que "a única crítica de uma filosofia que é possível e que além disso demonstra algo, ou seja, ensaiar se se pode viver segundo ela, nunca foi ensinada em universidades: mas sempre a crítica de palavras com palavras" *(Co. Ext.* III § 8). Num e noutro caso, para fazer história ou ensinar filosofia, é à vida que se deve visar. Enquanto existência individual, modo de ser social, fato biológico? Por ora, Nietzsche não dá indicações a respeito.

Nos dois volumes de *Humano, demasiado humano,* o conflito entre conhecimento e vida continua presente, mas de forma muito atenuada.[24] Aos poucos, desloca-se para o interior do próprio homem e manifesta-se na luta entre seus diversos impulsos. Na *Aurora,* aparece explicitamente: “enquanto ‘nós’ acreditamos queixar-nos da violência de um impulso, no fundo, é um impulso *que se queixa de outro,* ou seja, a percepção de um sofrimento causado por tal *violência* pressupõe que existe outro impulso tão ou mais violento ainda e que se torna iminente um *combate,* onde nosso intelecto deve tomar parte” .^ *A Gaia ciência* retoma e desenvolve essas questões. A idéia de conflito entre conhecimento c vida então desaparece: a vida é vista como possibilidade de “experimentação de conhecimento” e este encarado como o que permite a manutenção daquela. “A força do conhecimento não está em seu grau de verdade, mas em sua idade, sua incorporação, seu caráter de condição de vida. Onde viver e conhecer pareciam entrai em contradição nunca se combateu a sério”.[16] Ganha terreno, por outro lado, a idéia de conflito no interior do homem. A luta entre seus diversos impulsos manifesta-sc aqui até mesmo no pensamento. “A seqüência de pensamentos e conclusões lógicas, em nosso cérebro de agora, corresponde a um processo e luta de impulsos, que por si sós são todos muito ilógicos e injustos; de hábito só ficamos sabendo do resultado do combate” *(GC* § 111). Começa a delinear-se uma concepção mais consistente de vida, na qual a luta se impõe como seu traço fundamental. Pensamentos, sentimentos, impulsos estão cm franco combate, mas também células, tecidos, órgãos. “É virtuoso que uma célula se transforme na função de outra mais forte? Ela assim precisa fazer. E é maldoso que a mais forte assimile a mais fraca? Ela também assim precisa fazer” *(GC* § 118). Neste momento, Nietzsche constata tanto na vida social quanto na individual, tanto na vida mental quanto na fisiológica, uma única e mesma maneira de ser da vida: a luta. No período da transvaloração, vai aprofundar essas idéias e utilizá-las para refletir a respeito não só da constituição psicológica do indivíduo, mas também de sua organização em sociedade.

A luta tem caráter geral: ocorre em todos os domínios da vida e sobretudo envolve os vários elementos que constituem cada um deles. Deflagrando-se entre células, tecidos ou órgãos, entre pensamentos, sentimentos ou impulsos, implica sempre múltiplos adversários, uma pluralidade de beligerantes. “Por mais longe que alguém possa levar o autoconhecimento, nada é mais incompleto do que a imagem do conjunto de *impulsos* que constituem seu ser. È com di-

ficuldade que pode chamar pelo nome os mais grosseiros; seu número e força, seu fluxo e refluxo, seus jogos recíprocos e jogos contrários e sobretudo as leis de sua *nutrição* permanecem totalmente desconhecidos” *(A* § 119). Traço fundamental da vida, a luta é necessária: simplesmente não pode deixar de existir. Não visa a objetivos nem cumpre finalidades; não admite trégua nem prevê termo. Sempre presente nos seres orgânicos, excrce-.se antes de mais nada contra a morte — neles e também fora deles. “Viver — isso significa: rejeitar para longe de si algo que tende a morrer; viver — isso significa: ser cruel e inexorável com tudo o que em nós é velho e enfraquecido, e não somente em nós” *(GC* § 26). Com a luta, estabelecem-se hierarquias: a cada momento, determinam-se vencedores e vencidos, senhores e escravos, os que mandam e os que obedecem. A célula, ao tornar-se função de outra mais forte, está a obedecê-la; o pensamento, ao sobrepujar os demais, passa a mandar neles; o impulso, ao queixar-se de outros, recusa a obediência e busca o mando. Em *Assim falou Zaratustra,* aparece claramente a pergunta: “o que persuade o viveníe, para que obedeça e mande e, mandando, exerça a obediência?” — e logo adiante a resposta: “onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor *(ZA* II “Da superação de si”)- A idéia de luta, enquanto traço fundamenta] da vida, é agora subsumida no conceito de vontade de potência. Enquanto vontade de potência, a vida é mandar e obedecer; é portanto lutar. Por outro lado, a expressão *Wille zur Macht,* embora se tome freqüente nos escritos a partir de Aí *sim falou Zaraiustra,* aparece em dois fragmentos póstumos anteriores. Um deles toma os gregos como termo de comparação: “é com dificuldade que se ousa ainda falar em vontade de potência; em Atenas tudo se passava de outro modo!” (IX, 7 (206)) À primeira vista enigmático, toma-se claro quando cotejado com um aforismo da *Aurora,* de que é contemporâneo: “(os antigos gregos) estimavam o sentimento de potência superior a qualquer espécie de vantagem ou boa reputação” *(A* § 360). Na Grécia Antiga, não era problemático falar em vontade de potência, uma vez que este era o sentimento que prevalecia. O outro fragmento póstumo trata dos diferentes sentimentos presentes no homem: “o medo (negativamente) e a vontade de potência (positivamente) explicam que façamos tanto caso das opiniões das pessoas” (VIII, 23 (63)). Aparentemente obscuro, ganha luz quando comparado a um aforismo de *Humano, demasiado humano,* que é da mesma época: “quem enfim chegou à potência agrada em quase tudo o que

faz e diz e, mesmo quando desagrada, ainda parece agradar" *(HH* § 595). Relevante, mas não decisiva, a opinião pública não gera a potência nerp se confunde com eia; ao contrário, pode deixar-se influenciar. Se u impotente teme as opiniões alheias, quem lem potência é capaz de forjá-las. É o que se lê nesta passagem: "toda mudança, que os juízos de indivíduos poderosos *(Mächtiger)* (como príncipes e filósofos) provocam nessa abstração (o homem), produz efeitos extraordinários e em medida irracional sobre a grande maioria" (A § 105). Nesses textos, esboça-se a idéia de que a potência diz respeito à precedência no comércio entre os homens. Nessa medida, pode-se entender o termo *Macht* enquanto *wehliche Macht* e até traduzi-lo por *poder,* desde que não se restrinja o sentido ao domínio político. O desejo de prevaJecer, predominar, sentir-se superior estaria presente nas mais diversas esferas de atuação do homem e a busca de precedência assumiria, em cada uma delas, diferentes formas.[27]

No segundo período da obra, deparam-se considerações sobre a potência, mas, em texto algum, o conceito de vontade de potência. Alguns escritos esclarecem como conquistar a precedência; um aforismo da *Aurora* é categórico: "que se distinga bem: quem quer adquirir o sentimento de potência apodera-se de todos os meios e não despreza nada que possa alimentar esse sentimento. Mas quem o possui toma-se muito difícil e nobre em seus gostos; *é* raro que algo ainda o satisfaça" *(A* § 348). Daí, depreende-se o caráter insaciável do sentimento de potência; nada há que lhe imponha limites. Para expandir-se, precisa, porém, de obstáculos. É o que mostra outro aforismo, ao sustentar que a sociedade européia da época, extenuada e sedenta de potência, necessita de empecilhos que lhe dêem novo alento: "justamente para os homens, que aspiram com maior ardor à potência, *é* indescritivelmente agradável sentir-se *subjugado" (A* § 271). Na busca pela precedência, na expansão do sentimento de potência, ocorrem vitórias e derrotas, mas todos os meios são válidos, "Com o fazer o bem e o fazer o mal exercemos nossa potência sobre outros — mais não queremos com isso!" *(GC* § 13). Ao beneficiar o próximo ou prejudicá-lo, nada mais se busca do que prevalecer sobre ele e assim ampliar a própria potência. Aqui, já se esboça o vínculo entre o que Nietzsche então chama de sentimento de potência e os valores morais. Ainda tênue neste momento, ganhará densidade e ciareza em *Assim falou Zaratustra:* "'muito, para o vivente, *é* estimado mais alto do que o próprio viver; mas na própria estimativa fala — a vontade de potência! ' Assim me ensinou um dia

a vida: e com isso, ó sábio dos sábios, vos soluciono também o enigma de vosso coração. Em verdade, eu vos digo: bem e mal que seja imperecível — não há!" *(ZA* II "Da superação de si"). O conceito de vontade de potência permitirá nova abordagem dos valores morais; será tomado como estimativa privilegiada, como critério de avaliação dos valores.

Por ora, cumpre notar um paralelismo nos escritos anteriores ao terceiro período da obra. Acabamos de examinar dois grupos de textos: aqueles em que já se encontra a idéia de vida e estes em que já se acha a noção de potência. Se lá, no nível fisiológico, a luta apresenta caráter geral, é necessária e permite o estabelecimento de hierarquias, aqui, no nível social e psicológico, o sentimento de potência implica múltiplos adversários (está presente nas relações entre povos, nações, classes sociais, grupos de pessoas e mesmo indivíduos), não admite trégua nem prevê termo (nada há que possa satisfazê-lo) e com sua expansão enseja o aparecimento de vencedores e vencidos (possibilita as hierarquias). Contudo, em *Humano, demasiado humano, Aurora, Gaia ciência* e fragmentos póstumos contemporâneos, o paralelismo entre o que se dá nos domínios da vida, enquanto fenômeno biológico, e o que se passa nas esferas de atuação do homem não chega a ser elaborado. É a partir de *Assim falou Zaratustra* que o filósofo vai estabelecer uma relação clara entre o que acredita ocorrer no nível psicológico e social e no nível fisiológico.[1]*

Enunciada pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra,* a idéia de que vida e vontade de potência se identificam reaparece em várias passagens. Numa delas, Nietzsche declara: "mas *o que é vidai* Aqui se faz necessária uma versão nova, mais precisa do conceito de 'vida'. Minha fórmula a esse respeito anuncia: vida é vontade de potência".[39] Contudo, em outra, acena com a possibilidade de a vontade de potência estar presente na matéria inorgânica (cf. XI, 26 (274)) e, numa terceira, afirma de modo explícito: "a vida é apenas um *caso particular* da vontade de potência" (XTTI, 14 (121)). Um exame atento dos textos revela, portanto, que vida e vontade de potência estão relacionadas de duas maneiras distintas. Ora acham-se claramente identificadas, ora a vida aparece como caso particular da vontade de potência. Se vida é vontade de potência, isso não significa necessariamente que a vontade de potência se restringe à vida. É preciso, no entanto, investigar que razões levaram o filósofo

a formular as diferentes relações entre vida e vontade de potência e o que lhe permitiu proceder à passagem de uma à outra.

Na época de redação da *Gaia ciência*, uma de suas maiores preocupações consiste em conhecer de que modo a vida orgânica se relaciona com a matéria inorgânica. No seu entender, a luta, traço fundamental da vida, exerce-se antes de mais nada contra a morte. Combate inútil, no fim das contas, pois o desaparecimento do ser humano é a evidência de que eie pode dispor. “A morte e o silêncio da morte constituem a única certeza e o que há de comum para todos nesse futuro!” *(GC* § 278). O orgânico inevitavelmente se deteriora e acaba subsumido no inorgânico. Nessa medida, entre vida e morte, há luta sim; mas não pode haver oposição. “Guardemo-nos de dizer que a morte é oposta à vida”, escreve Nietzsche, “o vivente é somente uma espécie de morto, e uma espécie muito rara” *(GC* § 109). Sem conseguir dar conta da passagem do inorgânico ao orgânico, ele é levado — neste momento e apenas nele — a privilegiar a matéria inorgânica. Concebendo a morte como o que está em toda parte, existe primordialmente, é necessário e comum, termina por reduzir a vida a algo que foge à regra, é contingente, acidental, tardio. “A ordem astral em que vivemos é uma exceção”, diz ele, “essa ordem e a relativa duração que é condicionada por ela posibilitaram, por sua vez, a exceção das exceções; a formação do orgânico” *(GC* § 109).

No terceiro período da obra, o filósofo parece mudar radicalmente de atitude em face da relação entre o orgânico e o inorgânico. Se na *Gaia ciência* pensava a vida como uma espécie muito rara de morte, em *Para além de bem e mal* encara a morte como uma “préforma de vida”. Em outras palavras: se tivesse sentido dizer que a vida se inicia em algum lugar, então esse lugar seria o inorgânico. O mundo dito “material” passaria a ser entendido “como algo da mesma ordem de realidade que nossa própria emoção; como uma forma mais primitiva do mundo das emoções, em que ainda está encerrado em poderosa unidade tudo aquilo que em seguida, no processo orgânico, se ramifica e configura (e também, como é justo, se atenua e enfraquece); como uma espécie de vida de impulsos em que ainda todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, secreção, metabolismo, estão sinteticamente ligadas umas às outras; como uma *pré-forma* da vida”.[30]

Estrategicamente, Nietzsche parece lançar mão da hipótese da sensibilidade da matéria, para sugerir que entre o inorgânico e o orgânico não existe traço distintivo fundamental. Presentes no mun-

do inorgânico, “forma mais primitiva do mundo das emoções”, as funções orgânicas se achariam indiferenciadas; apenas passariam a existir enquanto tais ao desligarem-se umas das outras. Por diferenciação, a vida se expressaria. “Viver não é justamente querer-ser-diferente do que é essa natureza?” *(BM* § 9) O orgânico participa, todavia, do mesmo princípio que constitui o inorgânico. Em ambos, faz efeito *(wirkt)* a vontade de potência. “Com isso se teria adquirido o direito de determinar toda força eficiente unívocamente como *vontade de potência.* O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ —seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso” *(BM* § 36). *Desse ponto de vista,* deixa de ter sentido a distinção entre inorgânico e orgânico. Com a teoria das forças, o filósofo pretende resolver o que constitui um dos problemas centrais para a ciência da época.

Neste ponto, o exame de seus textos parece conduzir à nova dimensão do conceito de vontade de potência: se até então ela se caracterizava como vontade orgânica, agora aparece como força eficiente. Refazer o percurso de seus escritos pode esclarecer como se operou a mudança. Numa passagem de 1884, ele afirma: “a uma pluralidade de forças, ligadas por um processo comum de alimentação, denominamos ‘vida’“ (X, 24 (14»; está, portanto, restringindo a existência das forças ao domínio orgânico. Aponta para essa direção em vários outros textos da mesma cpoca e, num deles, sustenta: “é nossa força que dispõe de nós: e o lamentável jogo do espírito, com seus objetivos e intenções e motivos, é somente uma fachada” (XI, 26 (409)); recupera aqui a idéia, já presente no conceito de vontade de potência enquanto vontade orgânica, de que não existe finalidade a realizar: a força é desprovida de qualquer caráter teleológico. Em outro, declara: “o homem é uma pluralidade de forças que se situam numa hierarquia (...). As que mandam devem, por sua vez, estar de alguma forma subordinadas e, em casos mais sutis, temporariamente lhes é preciso mudar de papel; quem geralmente manda deve, por uma vez, obedecer” (XI, 34 (123)); retoma então a idéia de que o homem é uma multiplicidade de vontades de potência e que entre elas se desencadeia a luta, permitindo que se estabeleçam hierarquias jamais definitivas. Por ora, tudo se passa como se introduzir o conceito de força em nada viesse alterar a caracterização da vontade de potência enquanto vontade orgânica. Na verdade, força e vontade de potência poderiam ser equivalentes. Nada permite supor que as forças se distirtgam da vontade de potência e nada leva a presumir que também atuem na matéria inorgânica.

Mas, já em 30 de março de 1882, o filósofo sugere na carta a Peter Gast que "não existe nada senão força!"; num texto de 1884, acena com a possibilidade de que a vontade de potência "deve, pois, estar presente também na *matéria inorgânica* apropriada!" (XI, 26 (274)); em outro, escreve que "a passagem do mundo inorgânico ao mundo orgânico consiste em ir das percepções exatas dos valores, das forças e das relações de potência às percepções *incertas, indeterminadas* — porque uma pluralidade de seres em luta entre si (= os protoplasmas) se opõe ao mundo exterior" (XI, 35 (59)). Aqui, parece recuperar a idéia, já expressa na *Gaia ciência*, de que a luta, traço fundamental da vida, se exerce antes de mais nada contra a morte; não deixa claro, porém, de que modo as forças atuariam na matéria inorgânica e muito menos de que maneira estariam relacionadas com a vontade de potência.

No entanto, ainda num escrito de 1885, ele afirma de maneira cristalina: "a ligação entre o inorgânico e o orgânico repousa necessariamente na força repulsiva que exerce cada átomo de força. Deveria definir-se a vida como uma forma durável de um *processo de equilíbrio de forças*, em que os diferentes combatentes se desenvolveriam, cada um de seu lado, de maneira desigual" (XI, 36 (22)) e, em outro desse mesmo período, declara: "também no domínio do inorgânico, conta para um átomo de força apenas o que o rodeia: as forças se equilibram a certa distância" (XI, 36 (20)). Nestas passagens, parece, enfim, aproximar-se da idéia de que tanto a vida quanto a matéria inorgânica são constituídas por forças em interação. Mais um passo e, finalmente, estabelecerá a relação entre estas e a vontade de potência. "Esse conceito vitorioso de força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de potência" (XI, 36 (31)). Com a teoria das forças, é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito assim ao efetivar-se da força.

Torna-se indispensável, então, investigar o que Nietzsche entende por força." Mas surgem dificuldades quando se trata de determinar com clareza este conceito no interior de sua obra. Poucos são os textos em que ele fala explicitamente a respeito e ainda, por vezes, emprega força *(Kraß)* e potência *(Macht)* como termos intercambi-áveis. Num de seus escritos, pergunta: "alguma vez já se constatou

uma força?” — para responder em seguida: “não, apenas *efeitos (Wirkungen)*, traduzidos numa língua completamente estrangeira” (XII, 2 (159)); em outro, afirma: “um quantum de potência se define pelo efeito que produz e pelo efeito a que resiste” (XIII, 14 (79)), Na medida em que a força só existe enquanto efetivação, parece não poder defini-la. Num dos raros momentos em que trata mais longamente da questão, coloca: “um quantum de força corresponde ao mesmo quantum de impulso, vontade, efetivação — ou melhor, nada mais é do que precisamente esse impulso, essa vontade, essa efetivação e só pode parecer de outro modo por causa da sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão nela sedimentados), que compreende — equivocando-se — toda efetivação como condicionada por algo que se efetiva, por um ‘sujeito’“ (GAf I § 13). Mais uma vez, ressalta a impossibilidade de distinguir a força e suas manifestações. Não tem sentido, portanto, dizer que produz efeitos; isso eqüivaleria a apreendê-la como causa de algo que não se confunde com ela. A força — isso sim — efetiva-se; melhor ainda, é um efetivar-se.

Esta concepção traduz: a opção que o filósofo faz pela energética. Posicionando-se contra o mecanicismo, ele substitui a hipótese da matéria pela da força. A partir daí, ataca não só o atomismo moderno mas o de Leucipo e Demócríto. Os antigos atomistas acrescentaram à força que se efetiva partículas de matéria, que constituiriam seu lugar e origem: com isso incorreram no erro de atribuir aos átomos uma pluralidade que só a força comporta (cf. *BM* § 17). Não faz sentido dizer que a força repousa em algo que lhe permite manifestar-se nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona. Aos ataques contra o atomismo, Nietzsche junta então a crítica às idéias de substrato e sujeito. “Não existe nenhum substrato”, diz ele, “não existe nenhum ‘ser’ sob o fazer, o efetivar-se, o vir-se; ‘o autor’ é simplesmente acrescentado à ação — a ação é tudo”.[32] Não se trata apenas de eliminar a matéria; é preciso ainda suprimir os preconceitos que dela se nutrem. Pré-juízos metafísicos, superstições religiosas, grosseria da linguagem, limites do senso comum, as idéias de substrato e sujeito são examinadas e julgadas a partir de diferentes perspectivas. Mas, associadas à idéia de força, antes de mais nada tornam flagrante um equívoco: o de não se compreender a força enquanto efetivar-se. Ora, a força não pode não se exercer; pensar de outro modo implica atribuir-lhe intencionali-dade e, com isso, enredá-la nas malhas do antropomorfismo.

Contudo, em momento algum, Nietzsche acredita haver uma única força, a força criadora de tudo o que existe. O caráter pluralis-

ta de sua filosofia está presente também aí, ao nível das preocupações — digamos — cosmológicas. Quando trata do mundo, ele sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte. A força só existe no plural; não é em si mas na relação com outras, não é algo mas um agir sobre. Não é por acaso que ele sugere que se veja "tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser como um constatar de relações de graus e de forças, como um *combate...*" (XII, (65) 9 (91)) No limite, pode-se dizer que o mundo, isto é, tudo o que existe — seja natureza inerte ou vida orgânica — é constituído por forças agindo e resistindo umas em relação às outras.[33]

As forças tendem a exercer-se o quanto podem, querem estender-se até o limite, agindo sobre outras e resistindo a outras mais; elas efetivam-se manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte, irradiando uma vontade de potência (cf. XIII, 14 (79) e XIII, 14 (81)). Assim como a força não se ajusta a relações de causa/efeito, a vontade de potência não se enquadra nos parâmetros da causalidade. Não se pode tomá-la como o que gera o vir-a-ser; isso implicaria desligá-la do pmcesso, separá-la de suas próprias transformações. Não se pode tampouco concebê-la como estar-vindo-a-ser *(werdend)* e muito menos como ter-vindo-a-ser *(geworden sein);* isso suporia algo anterior a ela, que lhe desse origem ou a impulsionasse (cf. XIII, (308) 11 (29)). Deve-se entender que "toda força motora é vontade de potência, que não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica" (Xm, 14 (121)). É possível, pois, pensar a vontade de potência como explicitação do caráter intrínseco da força.

Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras que a ela resistem; é inevitável a luta — por mais potência. A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira; a todo instante, a vontade de potência, vencendo resistências, se auto-supera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas. Enquanto força eficiente, é pois força plástica, criadora. É o que revela a própria expressão *Wille zur Macht:* o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *machen,* fazer, produzir, formar, efetuar, criar. A vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais. Ela não se impõe, porém, como *nomos;* instigando as transformações, não poderia coagir as forças a se relacionarem seguindo sempre o mesmo padrão. Tampouco reflete um *telos;* superando-se a si mesma, não poderia ter em vista nenhuma configuração específica das forças.[34]

Na vontade de potência, acham-se subsumidos ainda dois outros conceitos. Presentes nos primeiros trabalhos do filósofo, desempenharam papel relevante na análise da arte grega. No *Nascimento da tragédia*, ao apolíneo ele contrapôs o dionisíaco. Apoio, o deus da bela forma e da individuação, permitia a Dioniso que se manifestasse; Dioniso, o deus da embriaguez e do dilaceramento, possibilitava a Apoio que se exprimisse. Um assegurava ponderação e domínio de si; o outro envolvia pelo excesso e vertigem. Como a luz e a sombra, a superfície e as profundezas, a aparência e a essência, mostravam-se imprescindíveis. Conjugados na tragédia, eram manifestações, na arte, de duas pulsões cósmicas (cf. *NT* § l e *NT* § 2). No período da transvaloração dos valores, a idéia reaparece. Pulsões cósmicas, apolíneo e dionisíaco são aspectos que o conceito de vontade de potência recobre. Dionisíaco é o princípio que quebra barreiras, rompe limites, dissolve e integra; apolíneo, o que delineia, distingue, dá forma. Ora, por seu caráter intrínseco, as forças querem exercer-se sempre mais; da luta entre elas, surgem novas formas, outras configurações.

O caráter essencialmente dinâmico da força impede que ela não se exerça; seu querer-vir-a-ser-mais-forte impede que cesse o combate. O mundo apresenta-se, então, como pleno vir-a-ser: a cada mudança se segue uma outra, a cada estado atingido se sucede um outro. “Que o mundo *não* aspira a um estado durável, é a única coisa *demonstrada”* (XII, (250) 10 (138)). Se nada é a não ser vir-a-ser, então o mundo não teve início nem terá fim. Supor que tenha sido criado implica tomá-lo como efeito da atuação da vontade de potência, como resultado do efetivar-se da força, ou então, implica vê-lo como produto de um poder transcendente que o fez surgir *ex nihilo.* Neste caso, lança-se mão da teologia; naquele, apela-se para a explicação mecanicista. Contra ambas, Nietzsche concebe o mundo como eterno. “O mundo subsiste”, escreve, “não é nada que vem a ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer — *conserva-se* em ambos... *Vive* de si próprio: seus excrementos são seu alimento”.[33] Não houve momento inicial, pois à vontade de potência não se pode atribuir nenhuma intencionalidade; tampouco haverá instante final, pois a ela não se deve conferir caráter teleológico algum.

Totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, o mundo não constitui, porém, um sistema. Pluralidade de forças, tampouco se apresenta como mera multiplicidade. O mundo é antes um processo — e não uma estrutura estável; os elementos em causa, inter-relações — e não substâncias, átomos, mônadas. “De res-

to, não existem coisas", afirma o filósofo, "mas quanta dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros quanta dinâmicos: cuja essência reside na relação com todos os outros quanta, no seu 'efetivar-se' *(wirken)* sobre eles" (XIII, 14 (79)). Totalidade interconecta-da de quanta dinâmicos ou, se se quiser, de campos de força instáveis em permanente tensão, o mundo não é governado por leis, não cumpre finalidades, não se acha submetido a um ander transcendente — e mais: sua coesão não é garantida por substancia alguma. Se permanece uno, é porque as forças, múltiplas, estão todas inter-relacionadas.

Na biologia, o filósofo buscou subsídios para elaborar o conceito de vontade de potência; na física, encontrou elementos para construir a teoria das forças. Tributária da ciência da época, a noção de força permite-lhe postular a homogeneidade de todos os acontecimentos; entre orgânico e inorgânico não existe traço distintivo fundamental — e tampouco entre físico e psíquico ou, se se quiser, "material" e "espiritual". De posse dessa noção, ele poderia muito bem abrir mão do conceito de vontade de potência. Se o mantém, é porque acredita que o mecanicismo não dá conta do que existe; quer, então, juntar aos quanta dinâmicos uma qualidade.[i6] Isso não quer dizer que a vontade de potência seja uma substância ou uma espécie de sujeito. Qualidade dada nas relações quantitativas, ela "não um ser, não um vir-a-ser, mas um *pathos,* é o fato mais elementar, do qual resulta um vir-a-ser, um efetivar-se..." (XHI, 14 (79)) Isso não significa que constitua um ente metafísico ou um princípio transcendente. Qualidade de todo acontecer, ela, que diz respeito ao efetivar-se da força, é fenômeno universal e absoluto (cf. *BM* § 22); em outras palavras, *''''esse mundo é a vontade de potência — e nada além disso]"* (XI, 38 (12)) Mais próximo da *arché* dos pré-socráticos que da *entelechéia* de Aristóteles, o conceito nietzschiano constitui um dos principais pontos de ruptura em relação à tradição filosófica.

No terceiro período da obra, Nietzsche está convencido da possibilidade de construir uma cosmologia não metafísica, uma cos-mologia que se apoie em dados científicos. Vontade de potência e pluralidade de forças constituiriam seus elementos centrais.

NOTAS

1. Considerado central pela maioria dos comentadoies, o conceito de vontade de potência foi, contudo, objeto das mais diversas interpretações. Aiém dos pressupostos que as noneiu-am, uma dificuldade récnica contribuiu para tanio: o fato de tal cunceito

estar presente sobretudo nos fragmentos póstumos, redigidas entre o verão de 1882 e os primeiros dias de janeiro de 1889, só recentemente publicados na íntegra.

2. Xn, (104) 9 (151). Cf. também XUl, (335) II (77) e XU1, 14 (174).

3. XI, 36 (31). Nietzsche expressa essa idéia em outros textos: em XI, 26 (273) já anuncia *"a vontade de potência* nas funções do orglnico"; em XI, 35 (15) apresenta "as funções orgânicas traduzidas em termos da vontade fundamental, a vontade de potência — e dela separadas"; emCiUU g 11, embora trate dos valores, conclui que "a vida procede *es&mtiaimenle,* isto é, em'suas funções fundamentais, por infração, violação, exploraçaordestniiçào e não pode ser pensada sem esse caráter". A esse propósito, Wolfgang Müller-Lauter, no artigo "Der Organismus als innerer Kampf— Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", afirma que o filósofo releu o trabalho de Roux sobre a lula seletiva das partes do organismo, *Der zuchtende Kampf der Teile oder die Teilauslese im Organismus, zugleich eine Theorie der funktionetkn Anpassung,* na primavera/verao de 1883. (Convém lembrar que a se gunda parte de *Assim falou Zaramstra* foi escrita na mesma época.) A partir da releitura. Tez observações criticas às determinações fundamentais de Roux. Enquanto este entendia os seres vivos como "máquinas de autoconservação, autocrescimento e auío-regulação", eie concebeu o organismo como uma pluralidade de vuntades de potência em luta umas contra as outras. "A crítica", afirma Müller-Lauter, "nasce de sua redução de todos os processos orgânicos à vontade de potência" (in *Nietzsche Studien,* 1*78, voi. VO, pp. 192-3; cf. ainda p. 209}.

4. xn, 7 (25). Cf. também XI, 27 (59) e XH, 2 (76).

5. XI, 27 (8). Cf, ainda XI, 40 (21) e XI. 40 (42).

6. XI, 26 (276). Cf. também XI, 34 (123) e XI, 40 (21).

7. XI, 27 (19). Cf. ainda XI, 35 (15), que se refere a "pensamento, sentimento, querer em todos os seres vivos" e XI, 40 (21), que afirma: "o que importa é com preendermos que o chefe e seus súditos são *de mesma espécie,* todos sentindo, querendo, pensando".

8. Embora não associe autor algum a teoria psicológica da vontade", é provável que Nietósche queira referir-sc a Maine cie fíirar — que, aliás, jamais menciona em seus escritos. Contudo, foi o pensador francês quem sustentou que o eu se descobria como vontade no esforço muscular para vencer uma resistência matéria].

9. Cf. respectivamente *BM* § 19, XI, 40 (37), XI, 40 (42) e, quanto à citação, Xü, 1 (58).

10. XII, (78)9(119). Cf. também Xll, (234) 10(118).

11. Caberia discutir, aqui, as posições de Fink e Heidegger face à concepção niet/sctriaiia de vontade de]>otcncia. Eugen link propõe-se analisar o conceito tal como aparece na segunda parte de *Assim falou Zaratustra* e no terceiro livro da edi ção canônica. Examinando a idéia de vida, presente no primeiro texto, afirma: "a noção de vida, fundamenta! em Nietzsche, acha-se pouco desenvolvida conceituairoente; a vida é abordada em parábolas diferentes; a intuição central de Nietzsche não chega a um sistema conceituai eiaborado. No entanto, essa intuição não é vaga e nebulosa, como freqüentemente pretendem" *(La Philosophie de Nietzsche,* 1965, p. 98). A vida abrangeria mais que o ser orgânico, uma vez que ele constituiria apenas um domínio parcial tk) enle. Seria preciso, pois, eítnsideríí-Ia em múltiplas relações, sendo que a centra! consistiria em sua ligação com a Terra. "É essa vida da Terra", continua Fink, "que é para Nietzsche a vontade de potência" *(pp. cit.,* p. 98); ela possibilitaria revelar as características essenciais de todas as coisas. Ora, os textos do filósofo parecem expressar a idéia de que a vontade de potência identificada à vida se

caracteriza como vontade orgânica, Nessa medida, não se pode tomá-la — recorrendo à terminologia de Fink — enquanto o que permite tornar pensável o ente de modo geral. Com a vontade de potência, Nietzsche não pretende fundar um princípio transcendente que legitime tudo o que existe; ele quer apenas explicar, através, diríamos, de uma observação empírica, os processos que acredita verificar nos setes vivos. Por outro lado, Fink sustenta que, na *Vontade de potência,* o filósofo pressupôs a idéia, com que intitula a obra, para interpretar tudo o que é — ela constituiria a essência do ente —, mas não a elaborou nem justificou, mostrando-se incapaz de esclarecer seu projeto ontológico. "Quando fazemos a Nietzsche a objeção de que opera com o conceito de vontade de potência sem justificar essa concepção fundamentai", concíui, "queremos dizer que deploramos a ausência de uma exposição ontológica explícita dessa idéia central na própria obra que a traz como título" *(op. cit.,* p. 205). Ora, tanto a vida quanto a vontade de potência parecem encontrar formulação clara e elaboração conceituai nos escritos do terceiro período. Assim, se Fink censura o filosofo pela falta de desenvolvimento conceituai da noção de vida, *é* porque, da forma como se apresenta, ela não pode — nem pretende — dar conta do ente na sua totalidade; se o reprova por não justificar o *conceito* de vontade de potência mediante uma exposição ontológica, é porque, do modo como foi pensado, ele não pode — nem pretende — comungar com qualquer transcendência. Neste aspecto, a interpretação de Fink alinha-se ä de Heidegger.

À analise da idéia de vontade de potência, Heidegger consagra grande parte das conferências proferidas sobre o pensamento nietzschiano, entre 1939 e Î946, e o artigo "A palavra de Nietzsche; 'Deus está morto'". Trabalhando sobretudo com fragmentos póstumos da edição canônica, esclarece que não se pode entender a expressão *Wille zur Macht* no sentido que em geral lhe confere o senso comum. Aqui, querer não significa tender a alguma coisa; potência não eqüivale a exercício da dominação e da força; vontade de potência não se confunde com apetite de poder. Se aspirasse a algo que nào possui, a vontade de potência proviria de uma sensação de falta. Aspiração, exercício da dominação, sensação de falta, são estados d'alma, que nada têm a ver com a concepção nieízschiana da vontade de potência. Não é recorrendo ao senso comum nem â psicologia que se poderá compreendê-ia. E, neste ponto, concordamos com Heidegger. Mas ele prossegue: "a expressão 'vontade de potência' dá nome a uma fala fundamental da filosofia definitiva de Nietesche. É por isso que se pode qualificá-la como metafísica da vontade de potência" ("Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" in *Holzwege,* 1952, p. 215).

Partindo da necessidade de apreender as mediações do filósofo mais claramente do que ele as expôs, Heidegger sustenta que somente a meditação sobre o pensamento metafísico permite perceber o que significa a vortîade de potência no sentido nietzsehiano. Querer *é* ordenar e ordenar *é* superar-se a si mesmo; a vontade quer a si mesma e se supera. Quanto à potência, ela só é potência na medida em que continua a ser crescimento de potência e a ordenar-se mais potência; ela está permanentemente a caminho de si mesma. Assim vontade e potência não são termos justapostos, mas "a vontade de potência *é* a essência da potência" e, por isso, essência da vontade. Portanto, não faz sentido opor a vontade de potência à vontade de outra coisa, pois esta já é vontade de potência. "A essência da vontade de potência", conclui Heidegger, "é, como essência da vontade, o traço fundamentai do conjunto do real. Nietzsche diz: a vontade de potência 'é a essência íntima do ser*. 'O ser' quer dizer aqui, na língua da Metafísica, o ente inteiramente" *(op. cit.,* p. 218). Ora, o ponto-chave da interpretação de Heidegger reside na leitura que faz do termo "essência", presente nos escritos de Nietzsche. Retomemos *o* fragmento pósíumo que ele cita: "se a essência mais última do ser é todo crescimento de potência, se o prazer é todo crescimento de potência e desprazer todo sentimento de não poder resistir e

dominar, não temos, então, o direito de colocar prazer e desprazer como fatos cardeais? É possível a vontade sem essas duas oscilações do sim e do não? Mas *quem* sente prazer? *Quem* quer potência? Pergunta absurda: se *o* próprio ser *ê* 'querer-potência' e, por conseguinte, 'sentir-prazer-e-desprazer'" (XIII, 14 (80)}. Aqui Nietzsche parece ainda cuidar dos processos que pensa ocorrer nos seres vivos. Preocupa-se mais em examinar o prazer e o desprazer — apontando sua íntima relação com a vontade de potência, enquanto vontade orgânica — do que em instituí-la como "essência do ente" *na* sentido heideggeriano.

12. XI, 35 (15). Quanto à reiação entre prazer e desprazer, cf. XI, 26 (275), XDI, (334) í 1 (76) e Xffl, 14 (173), Quanto à relação de prazer e desprazer cora vontade de potência, cf. XI, 26 (273). XU, 2 (76), XII, 5 (64) e xm, J4 (70).

13. XU, 7(2). Cf. ainda Xm. (335) 11 (77) e XI1I, 14(81).

14. Xln, (333) 11 (75). Estas preocupações surgem na época de elaboração de *fiu~ mano, demasiado humano.* Examinando os sentimentos morais, depois de empenhar-se na análise da legitima defesa, Nietzsche conclui: "não existe vida sem prazer, a luta pelo prazer *é* a luta pe!a vida" *(HH* § Î04). A idéia de luta, aqui présente, tem caráter radicalmente diferente do que vai assumir na *Gaia ciência r* nos escritos a partir de *Assim falou Zaratustra.* Num primeiro momento, ela aparece atrelada à idéia de vida e de prazer depois, desvincula-se da idéia de prazer para impor-se enquanto iraço fundamental da vida; finalmente, surge como resultante do próprio exercício da vontade de potência, na medida em que esta se identifica com a vida. Deixa, então, de ter por fim o prazer ou a manutenção da vida; implacável, trava-se sem visar a metas nem a objetivos.

15. XIII, 14 (174). Cf. também XZD, 14 (121) e Xm, 14 (152).

16. XIII, 14(174). Cf. ainda Xm, (364) 11 (121).

17. XU, 1 (108). Cf. também XI, 26 (274), XII, 2 (76), XII, 5 (64) e Xu, (104) 9 (151).

18. XHI, (364) 11 (121). Cf. ainda XII, 7 (9), Xffl, 14 (79), XIII, 14 81) e Xffl, 14 (82).

19. Cf. *HH%* 157, *HH% 475, OS* §408,/! ã 481, *A* §497,/! § 550. Na carta de 30 tte julho de 1881 a Franz Overbeck, Nietzsche escreve a propósito de Espinosa: "esse pensador, o mais anormal e o mais solitário, é para mim o mais próximo justamente *nestas* coisas: ele nega o iivre-arbítrio, os fins, a ordem moral universal, o altruísmo, o mal; se as diferenças, com certeza, lambem são enormes, elas se devem mais às diferenças do tempo, da cultura, do conhecimento"- Sabe-se que Nietzsche leu Espinosa com anebatamento em 1883 (cf. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* Î958, tomoin, p. 395).

20. Cf. XII, (111) 9 (160). XIII. 18 (16) e Xffl, (19) 9 (26).

21. A partir da análise de um dos primeiros escritos do filosofo, Gérard Lebrun mostra que o *agon* homérico reaparece na vontade de potência. Referindo-se à *Justa de Homero,* escreve; "esse texto deixa transparecer um traço característico da 'vontade de potência': mais próxima de um jogo que da guerra total, a luta é sempre pela dominação, nunca pelo aniquilamento do adversário (cf. "A dialética pacäflcadora" in *Almanaque n"* 3, 1977, p. 33). E esclarece na página seguinte: "essa insensibilidade para o tema antigo *áo pelemos* se voltaria, aaiás, conda o próprio Nietzsche, facilitando os mais insanos contra-sensos sobre a 'vontade de potência', entendida como desenfreamento bestial, frenesi *criminoso (como se. no* entanto, a abjeta palavra de ordem nazista *Endlösung der jüdischen Frage* não fosse, ao pé da íetra, expressamente antinietzschiana".

22. Levantamentos de biblioteca e recenseamentos de leitura mostram que os interesses de Nietzsche pela biologia datam de muito cedo. De acordo com Andler, era 1868, ele entrou em contato com o pensamento de Darwin através da *História do materíalismo* de Lange (1866) (cf. *op. cit.,* tomo I, p. 464). Em 16 de fevereiro desse ano, na carta a Gersdorfí, elogiava « livro por esclarecer questões acerca das ciências da natureza e da teoria darwmista. Também Miiller-Lauter sublinha que a leitura da obra lhe deu a urie inação essencial para o darwinismu *(cf. loc. cit.,* p. 193, nota 16). Elizabeth Förster-Nietzsche, por sua vez, lembra que ele possuía, em sua biblioteca, o livro de Naegeli *Entstehung und Begriff der Naturhistorischen Art* (1865) e o de Oskar Schimdt *DescendenzUhre und Darwinismus* (1873); e relata que, já em 1869, se envolveu na discussão entre um defensor apaixonado da doutrina darwinista na Alemanha, Ernst Haeckel, e adversários do danvinismo, Karl Ernst von Baer, Ludwig Jîiltinieyer e Kar] Wilhelm *von* Naegeli, *lamanào o partido destes (cf. Das Leben Friedrich Nietzsches,* 1904, tomo II, pp. 521 e segs.).
Andler aponta como uma das razões, que levaram o filósofo a distanciar-se do darwinismo, o convívio e as discussões freqüentes com Rütimeyer na Basiléia, “Por volta de 1876”, assegura, “Nietzsche deixa de ser darwiniano. Rütimeyer lhe deu do transformisme urna interpretação que o aproxima do francês Lannarck e do inglês Cope. Não atribui mais que uma importância secundária a vida” *(op. cit.,* tomo 111, p, 20. Cf. também tomo 1, pp. 468-75). O estudioso suíço ceirava fileiras em torno do transformismo, muito combatido na época, reencontrando atrás de Darwin o então esquecido Lamarck. Atribuía a gênese da vida à organização crescente do mundo inorgânico e a variação das espécies ä adaptação funcional das formas de vida já organizadas; daí, sustentava que a luta não se desencadeava primordialmente entre os seres vivos, mas entre a vida orgânica e a matéria inorgânica. Em alguns momentos da *Gaia ciência, a* filósofo parece retomar esta tese; afirma de modo explícito tjue, sempre presente nos seres vivos, a luta se exerce antes de mais nída contra a morte *(cf, GC* § 26). Nessa ocasião, eslá preocupado com a passagem òo inorgânico ao orgânico.

Por outro lado, Wolfgang MÜIler-Lauler mostra como a influência de Roux já se faz sentir nos fragmentos póstumos da primavera/outono de 1881. Publicado em fevereiro desse ano, o trabalho do biólogo sobre a luta seletiva das partes do organismo foi muito bem recebido por Darwin (cf. *loc. cit.,* p. 192 e p. 203, nota 64). Andler. por sua vez, observa que Nietzsche consultou o tratado de Rolph sobre questões de biologia, *Biologische Probleme, zugleich als Versuch lur Entwicklung einer rationellen Ethik,* publicado também em 1881 e reeditado em 1884 (cf. *op. cit.,* tomo II, pp. 525-32). A esse respeito, Claire Richter escreve: “ainda uma vez de acordo com Rolph, que repete com insistência a idéia de que a luta pela existência nSo é uma luta pela simples conservação, mas uma luta pelo aumento da vida (...), â luta pela conservação, surgida do desejo cego de querer existir, Nietzsche substitui a luta pelo ‘mais’, ‘melhor’, ‘mais rápido’, ‘mais freqüente’“ *Qfíetzsche et tes théories biologiques contemporaines,* 1911, pp. 128-9).
Nosso propósito, aqui, nao é fazer uma análise comparativa de conceitos, mas, tão-somente, apontar que os interesses de Nietzsche pela bioiogia contribuíram para a elaboração do conceito de vontade de potência.

23. Antes de elaborar o conceito de vontade de potência, Nietzsche já esboça uma crítica à idéia de adaptação; e)a parece visar muito mais Spencer do que Darwin; “cabe ao puro delírio, em contradição, aliás, com nossa experiência atual, pensar que a adaptação mais imediata *ao real estado dejato* seja a condição mais favorável à vida” (IX, 11 (320)). Em textos posteriores,*a crítica assume caráter generalizador: *“erros fundamentais* dos biólogos até hojie: *não* se trata da espécie, mas de indivíduos
que se sobressaem com mais força. (A maioria é apenas um meio.) A vida *não* é

adaptação das condições internas äs externas, mas vontade de potência que, do interior, submete e incorpora a si mesma cada vez mais 'exterior'" (XU, 7 (9)).

24. Nessa ótica, pode-se 1er *HH* § 34, *HH %* 240, 05 § 339, *AS* § 1, AS § 308.

25. *A* § 109. a. também *A* § 119, *A* § 129 e IX, 11 (119).

26. *GC* § 110. Cf. ainda *GC* § 121 e GC g 324.

27. Nietzsche emprega o termo *Macht* em afirmações como estas: as mulheres ten dem a desaprovar qualquer levante contra o poder público; o sentimento de poder é recente e cheio de encantos para os anarquistas; na grande política, o que há de mais violento é a necessidade de sentimento <ie poder entre os príncipes e as classes mais baixas; os grandes homens de Estado engendram o sentimento de poder de que o povo tem sede; por vezes, age-se contra o próprio interesse para assegurar à nação o sentimento de poder; nos membros do mundo aristocrático, exprime-se a consciência do poder; os judeus procuraram extrair um sentimento de poder e vingança eterna das profissões que lhes foram relegadas; todos os gregos consideravam feiicidadc invejá vel possuir o poder do tirano; em Napoleão, aliaram-se o poder e a genialidade; a aristocracia francesa da corte de Luís XFV deixou-se despojar de todo seu poder (cf. respectivamente *HH* g 435, *A* § 184, /í £ 189, IX, 4 (244), IX, 4 (247), *A* 5 201. *A* g 205, DC, 4(301), *A* §245eGC§ 136). Na esfera da política, a busca de precedência parece assumir diferentes formas: uma nação quer predominar através de vitórias militares, outra por meio de habilidades diplomáticas; uma classe social espera preva lecer graças à cuStura, outra graças aos bens materiais; um indivíduo sente-se superior
por identificar-se com seu príncipe, outro por sublevar-se contra ele.

£ também na esfera da religião: enquanto o bramanismo se ocupa com homens que conhecem o autodomûiio e já estão familiarizados com o sentimento de poder, o cristianismo cuida dos incapazes; as almas de São Paulo e Calvino talvez tenham penetrado nos segredos das volúpias do poder; o fanatismo do desejo de poder levo« outrera à queima de judeus, hereges e bons livros e à destruição compfeta de civilizações superiores como as do Peru e do México (cf. respectivamente *A* § 65, *A* § 113, *A* s i--*0* s *A* S 204). Brâmanes e cristãos, jesuítas e protestantes, pregadores e ascetas, todos buscam, por caminhos diversos, distinguir-se entre os homens e satisfazer assim o próprio desejo de poder. "O amor ao poder é o demônio dos homens. Que se lhes dê tudo: saúde, alimento, moradia, distração, estão e permanecem infelizes e caprichosos, pois o demônio espera e espera e quer ser satisfeito. Que se lhes tome tudo e se safisfaça o demônio, então ficam quase felizes — tão felizes quanto homens e demônios podem ser". *(A* g 262). Mesmo no domínio do espírito, depara-se o anseio pelo poder mundano, peía precedência no comércio entre os homens. A religião seria uma esfera onde obtê-la, a filosofia, outra: no reino do pensamento, nào convém defender potier e renome que se erguem sobre o erro ou a mentira; o sentimento de poder do estóico não pode ser de modo algum subjugado; o filosofo grego orgulhava-se da idéia de que contava entre seus escravos até os mais poderosos da Terra (cf. respectivamente OS g 26, IX, 4 (301) *eGC* g 18). Se *é* assim que alguns esperam prevalecer, outros querem predominar através dos bens materiais e entendem que "o dinheiro e" poder, glória, dignidade, preeminêncía, influência" *(A* § 203). Por outro lado, "só a posse do poder permite outorgar direitos" *(A* § 437); e, num Estado futuro, o criminoso poderá exercer seu poder de legislador e punir a si mesmo (cf. *A* § 187). Na política, religião, filosofia e direito, observam-se tentativas que o homem faz para sobressair-se. Até mesmo no conflito de gerações, os jovens opõem suas opiniões às dos antepassados, para encontrar sua independência e sentimento de poder (cf. *A* § 176 e também IX, 4(243».

E ainda ao termo *Macht* que Nietzsche recorre para exprimir *o* que pensa acerca dos sentimentos morais: a gratidão é uma forma atenuada de vingança para quem

detém o poder; inspirar piedade *é* o único poder que os fracos possuem; a injustiça do poderoso não é tão grave quanto parece ao injustiçado; a maldade não tem por objetivo fazer mal a outrem, mas o prazer de exercer sobre ele o próprio poder; na adversidade, o homem era levado a fazer sofrer alguém escolhido ao acaso e, com isso, tomava consciência do que lhe restava de poder e se consolava; o mais voluptuoso sentimento de poder é proporcionado pela crueldade; o homem pode suportar o pior desprezo desde que experimente um sentimento de poder; quem se sacrifica embriaga-se com a idéia de identificar-se com o poderoso a quem se consagra; em toda parte onde existia um grande poder, reconhecia-se necessário simular bondade; o primeiro efeito da felicidade *ê o* sentimento de poder; no amor, quer-se exercer um poder incondicional sobre a alma e o corpo de quem se ama (cf, respectivamente *HH %U,HH,* S 50, *HH§S\,HH§* 103, *A* § 15, ,4 g 18, IX, 5 (21), *A* § 215. A § 248, *A* § 35ó e *GC* § 14). Gratidão, piedade, injustiça, maldade, autoconsolo, crueldade, desprezo, sacrifício de si, bondade, felicidade e amor sao sentimentos morais, onde de alguma forma e.std em jogo o poder. Até a doutrina tio livre-arbítrio teria como fonte o orgulho dos homens e seu sentimento de poder: seria boa a ação que se realiza com a iiberdade da vontade e um sentimento de poder e, irresponsável, aquela em que se sente impotência (cf. *A %* 128 e IX, 4 (299)). Também na esfera da moral, a busca de precedência aparece de diversas maneiras: por exemplo, entre os fortes, como gozo da crueldade e, nos fracos, enquanto sofrimento voluntário.

Examinando as ocorrências em *Humano, demasiado humano. Aurora, Gaia ciência* e fragmentos póstumos contemporâneos, observa-se que a palavra *Macht* se encontra em escritos que tratam de moral, direito, religião e também política. Se, pe!o menos duas vezes, aparece na expressão *Wille zur Macht,* constitui ainda várias outras: *Machtgelust, Machtgeßhl, Wollüste der Macht, Gefühl der Macht, Liebe zur Macht. Besitze der Macht, Geist der Macht, Bewusstsein der Macht,* de todas elas, *Gefühl der Macht* e *Machtgefüht* sâo as mais freqüentes.

28. Waiter Kaufmann é um tios poucos comentadoies a levar em conta que, com o conceito de vontade de potência, Nietzsche vincula as questões acerca da cultura às que dizem respeito à natureza. No livro *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist,* afirma; "com a concepção de vontade de potência Nietzsche insiste na relação agora renovada entre natureza e cultura" *(op. cit.,* 1965, p. 167). Analisando os textos anteriores a *Assim falou Zaratustra,* julga que, na época da elaboração de *Humano, demasiado humano, o* filósofo ainda nao procurava um principio fundamental e abordava, então, a vontade de potência por duas vias distintas; enquanto sucesso mundano e enquanto impulso psíquico. Quando da redação da *Aurora,* persistindo na segunda via, acreditou esclarecer, através da potência e do medo, todos os fenômenos psíquicos. Enfim, em *Assim falou Zaratustra,* fez da vontade de potência a força centrai em que repousariam todas as atividades humanas. "Sua concepção de vontade de potência", conclui Kaufmann, "não é 'metafísica' nem no sentido de Heidegger nem no dos positivistas. Em seu entender, vontade de potência é, primeiramente e antes de mais nada, o conceito-enave de uma hipótese psicológica. Nos trabalhos aforfsticos anteriores a *Zaratustra,* Nieusche procurou responder a algumas pequenas questões de modo muito aberto e totalmente assistemático. Nesse tempo, tratava-se, em sua opinião, de pôr â prova uma ampta hipótese" *(op. cit.,* p. 178).

Não podemos deixar de seguir o comentador, quando aponta que o conceito nietzschiano de vontade de potência nada tem de metafísico. O recorte que operamos nos textos do filósofo tem, justamente, o objetivo de mosîrar que a vontade de potência se identifica com a vida, no sentido de que atua no próprio ser vivo, nos ínfimos elementos que o constituem. Nessa medida, ela não se presta à interpretação heideggeriana, que a encara como "essência do ente", uma vez que não comunga com qualquer transcendência, nem a visão positivista, que poderia tomá-la enquanto força

abstrata capaz de engendrar os fenômenos, já que não se encontra fora deles. Fazer, porém, desse conceito uma hipótese psicoíógica é restringir-lhe o âmbito de atuação. (A esse propósito, poderíamos imaginar a tréplica de'Heidegger: "a essência cia vontade de potência e a própria vontade de potência como caráter fundamental do ente não se deixam, pois, constatar e apreender pela observação psicológica; bem ao contrário, é a psicologia que recebe da vontade de potência a sua essência, ou seja, a possibilidade de colocar e conhecer o seu objeto" ("Nietzches Wort 'Gott ist tot'" in *Hokwege,* 1952, p. 21«),

Sem dúvida, Nietzsche lança mão da vontade de potência para refletir a respeito das ações do homem em sociedade e do seu comportamento enquanto indivíduo; recorre a ela ainda para pensar sua constituição biológica. Se esse conceito o leva a reafirmar a inter-relação entre natureza e cultura não é, como Kaufmann parece sugerir, por explicar tanto a força física do homem quanto a intelectual; nem mesmo seria, como ele poderia supor, por esclarecer os fenômenos psíquicos levando em conta os aspectos físicos. A vontade de potência permite-lhe vincular, num sentido mais amplo, as considerações sobre os domínios da vida, enquanto fenômeno biológico, às que se referem às esferas de atuação do homem; em outras palavras, ela constitui um dos elos de ligação entre suas reflexões acerca das questões relativas às ciências da natureza e as que concernem as ciências do espírito.

Deiendo-se na análise dos dois fragmentos póstumos — VIU, 23 (63) e IX, 7 (206) — em que a expressão *Wille zur Macht* aparece pela primeira vez nos escritos de Nietzsche, Kaufmann neles enxerga a hipótese de todos 05 fenômenos psíquicos serem esclarecidos através do medo c da potência. A seu ver, essa hipótese nunca foi abandonada, mas, de certo modo, apenas transformada no decorrer da obta. Em *Assim fatou Zaraiitslra.* surgindo como a força em que repousariam todas as atividades, do homem. a vontade de potência converteu-se no impulso psíquico fundamental capaz de explicar todos os fenômenos da psique humana. Mas, cotejados com *Humano, demasiado humano* e *Aurora,* de que são contemporâneos, os fragmentos póstumos VIII, 23 (63) e IX, 7 (206) parecem, antes, expressar a idéia de que a potência diz respeito à busca de precedência nas relações humanas. Nessa medida, seria possível entendê-la enquanto sucesso mundano — o que corresponderia a uma das vias tomadas pelo filósofo para abordar, nessa época, a vontade de potência. Seria possível ainda, em outros tentos do período, encarar a idéia de potência como impulso psíquico — o que corresponderia à segunda, via apontada por Kaufmann.

Todavia, *é* preciso iembrar que, em *Humano, demasiado humano, Aurora, Gaia ciência* e fragmentos póstumos contemporâneos, encontram-se considerações acena da potência, mas nenhum conceito acabado e muito menos o de vontade de potência. Mesmo que, cm textos do segundo período. Nietzsche tenha recorrido à idéia de potência enquanto hipótese para explicar os fenômenos psíquicos, é certo que, a partir de *Assim falou Zaratuslra,* concebe a vontade de potência como vontade orgânica, própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo. Este é o ponto que Kaufmann parece negligenciar. Ao entendê-la como "o concetto-chave de uma hipótese psicológica", acaba, de cena forma, por humanizá-la e perder de vista que se exerce nos numerosos seres vivos que formam o organismo, qualquer organismo. Por outra lado, se algo persiste nos escritos redigidos entre 1876 e 1888, não é, segundo nos parece, a hipótese de explicar, através da potência, todos os fenômenos psíquicos, mas sim a idéia de busca de precedência. Presente nos textos, que examinamos, a respeito das esferas de atuação do homem, e!a será subsumída no conceito de vontade de potência.

29. XH, 2 (190). Cf. também SM § 13, *BM* § 259, *GM ü* § 12, XII, 5 (71), XII. 7 (9), XIÏ, 7 (54) e XTH, 14(174).

30. *BM* §36. Num fragmento póstumo da mesma época — XII, 2 (172)—.Nietzsche pergunta: "como algo mono pode portanto 'ser'?". Sabe-se por Andler que, já em

1872, ele tomou conhecimento da obra de Zoellrter, publicada um ano antes, sobre a natureza dos cometas *(Über die Natur der Kometen).* Neia, levantava-se a hipótese da sensibilidade tíe toda matéria inorgânica. Por analogia aos organismos, que parecem conduzidos por excitações de prazer e dor, a transformação da energia potencial em cinétka seria acompanhada de alegria e a transformação inversa, de dor (cf. *op. cit.*, tomo 1, pp. 455-64, em particular p. 458, e tomo II, pp. 524-5). Essas idéias marcaram o filósofo sobretudo em seus primeiros escritos, como atestam o ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extranu>ra!* e os fragmentos póstumos contemporâneo!;.

31. Georges Morei sustenta que Nietzsche busca a noção de força na fiäosofia tradi cional, que vai de Platão a Hegel, e lembra que essa noção, présente tanto na física quanto na filosofia do século XVIII, ocupa lugar central no *Mundo como vontade e representação* de Schopenhauer (cf. *Nietzsche,* 1971, tomo III, *p.* 100). Charles Andler, por sua vez, mostra que, desde 1872, ele faz leituras de física geral; elas vão da *Filosofia natural* de Boscovieh a *Física* de Pouiliet, passando pela *História da quí mica* de Kopp, pelo *Desenvolvimento da química* de Ladenburg e por obras menores como a *Teoria geral do movimento e da força* (Î 869) de Friedrich Mohr e *A mara vilha do Universo* (1869) de Maedler (cf. *op. cit.*, tomo I, pp. 455-6). Por fim, Wolfgang Müller-Lauter fax ver que ele conhece o artigo de Robert Mayer "Über Auslösung", publicado em 1876, e nele se inspira ao pensar o desencadeamento de forcas; afirma que, desde 1881, passa a utilizar os conceitos de manifestação de forças e explosão *(Kraftauslösung* e *Explosion)* e cita a carta a Peter Gast de 16 de abril de 1881, onde se lê: '"Über Auslösung' é, a meu ver, o mais essencial e o mais útil no livro de Mayer" *(toc. cit.*, p 210, nota 109). Parece-nos que, quando elabora a teoria das forças, Nietzsche está muito mais inquieto com os trabalhos científicos da época do que com as indagações da história da filosofia.

32. *GM* I *%* 13. Cf. ainda XD, (65) 9 (91) e XF1Ï, 14 (79). Embora longe de conceber a teoria das forças, em *Humano, demasiado humano* Nietzsche desenvolve *grosso modo* a mesma argumentação. Ao criticar *3* teoria atomística moderna, afirma: "(com ela) ainda nos sentimos forcados a postular uma 'coisa' ou um 'substrato' material que *6* movimentado, enquanto todo procedimento científico pretende justamente re solver em movimentos tudo o que é da natureza da coisa (da matéria): aqui ainda separamos, por conta de nossa sensação, o que move do que é movido e não saímos desse círculo, porque a crença nas coisas esteve desde sempre ligada ao nosso ser" *(HH* § 19). Não é surpreendente a posição que assume neste momento, pois acha-se permeável à influência do positivismo e *é* com desprezo que, nos meados do sécuSo XIX, os cientistas positivistas encaram a teoria atomistica. Mas, no período da transvaloração, sua crítica ao atomismo ganhará consistência e passará a ser ditada pela teoria das forças que então elabora.

33. Nem todos os comentadores de Nietzsche levaram em conta a teoria das forças. Os que a negligenciaram foram, por isso mesmo, obrigados a desconsiderar as preo cupações cosmológicas. Assim, por vias distintas, Jaspers e Granier chegaram a fazer da vontade de potência, que diz respeito ao efetivar-se da força, um princípio metafí sico ou ontológico; e Kaufmann, seguindo um caminho diverso, acabou por humanizá-la. Dentre os que levaram em consideração a teoria nietzschiana das forças, coube a Deleuze apontar de maneira decisiva sua relevância. Esta interpretação, po rém, parece comportar alguns excessos. Basicamente, sao dois os pontos em que não podemos segui-la. Primeiro: por não operar com a periodização dos textos do filó sofo, recorre à idéia de força para refletir sobre o conjunto de seus escritos, como se ela já se achasse presente na obra desde *O nascimento da tragédia.* Segundo: por centrar-se no exame das questões relativas aos valores, atribui peso desmedido às idéias *áe* força ativa e reativa. Escreve Deleuze: "não se pode julgar forças, se não se

levar cm conta, em primeiro iugar. sua qualidade, ativa ou reativa: em segunda lugar, a afinidade dessa qualidade com o pólo correspondente da vontade de potência, afirmativo ou negativo; em terceiro Sugar, a nuança de qualidade que a finca apresenta, num ta! ou qual momento de seu desenvolvimento, relacionada com sua afinidade. (...) As forças s6 se determinam concreta c completamente se se levar em conta esses três pares de caracteres ao mesmo tempo" *(Nietzsche et ta Philosophie,* 1973, p. 69). Ora, *é* apenas muito raramente que Nietzsche utiliza os termos "ativo" e "rraiivo" Emprega-os, por certo, na *Oenealogia da murai,* quando, ao examinar a origem da justiça, considera ativas a avidez e a sede de dominação e reativa, a vingança (cf. *GM* II § U); neste caso, atribui os adjetivos a sentimentos e não a forças- Ao termo "ativo" recorre ainda cm outro texto: "o qtie é 'passivo"? Resistir e reagir: estar *hluquetiiin* no movimento para diante, portanto, um ato de resistência e de reação. O que é 'ativo'? Tender para a potência. A 'nutrição' *é* apenas derivada: a origem *é* tudo querer encerrar em si; a 'geração' *é* apenas derivada; originalmente, onde uma vontade não basta para organizar tudo de que se apropriou, uma *contravontade* entra em ação, assumindo a separação, um novo centro de organização, depois de um combate com a vontade originai" (XH, S (64)>. Aqui, fica claro que "ativo" e "reativo", ou "passivo", são modos de atuação das forças. Da luta que se trava entre elas, eslabelecem-se hierarquias — sempre temporárias — e, com estas, surgem as que mandam e as que obedecem, as que atuam e as que reagem, as que são "ativas" e as que sao "reativas" num determinado momento. Nessa medida, vida e natureïa não passam de uma píuralidade de forças num combate interminável, forças permanentemente agindo e resistindo umas em relação às outras.

34. Lembremos ainda uma vez: a luta que se trava entre as forças não visa a metas nem a objetivos, reveste-se de caráter agonístico, implica uma pluralidade de beli gerantes. É o quanto basta para não se confundir a idéia nietzschiana de *Selbstüberwindung* da vontade de potência e o conceito hegeliano de *Aufhebung.* Kaufmann, porém, empenha-se em aproximá-los, chegando a sustentai que, como Hegel. "Nietzsche foi um *monista dialético" (op. cil.,* p. 204. A propósito do paralelo Nietzsche/Hegel, cf. pp. 204-13).

35. XIII, 14 (188). Cf. também XI, 36 (15), XII, (250) 10 (Ï38) e XH, <33O) 10 (72).

36. A esse propósito, cf. Müller-Lauter, "Nietzsches Lehre vom Willen sur Macht" in *Nietzsche Studien,* 1974, vol. III, pp. 19-2« e *Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie,* 1971, em especial o capítulo I.

Capítulo II

O procedimento genealógico: vida e valor

‘Toda a psicologia até o presente permaneceu prisioneira de prejuízos e apreensões morais”, decfara Nietzsche, “ela não se arriscou nas profundezas. Considerá-la enquanto *morfòlogia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência,* como eu a considero, é uma idéia que ainda não ocorreu a ninguém” *(BM* § 23). É certo que, em seus escritos, ele geralmente atribui diferentes sentidos às palavras. Empenhado na crítica à linguagem, procura mostrar que elas não possuem um sentido único, velado e sempre presente; quer ressaltar que se deve entendê-las desta ou daquela maneira, conforme a perspectiva adotada. É o que se verifica quando emprega o termo “psico-logia”; neste caso, porém, acaba por privilegiar iam direção determinada.

Em sua autobiografia, chega a escrever: “antes de mim, a psicologia nem mesmo existia” (£//, Por que sou um destino, § 6). A afirmação causa surpresa. Seria reveladora de falta de visão histórica ou deixaria entrever o uso do termo num novo sentido? Manifestaria simples desejo ou expressaria uma firme convicção? No terceiro período da obra, várias são as passagens em que o autor se autodenomina psicólogo. Numa delas, é explícito: “que, nos meus escritos, fala um *psicólogo* sem igual, é talvez a primeira constatação a que chega um bom ieitor — um leitor tal como mereço e que me lê como os bons filólogos de outrora liam Horácio”.[1] Para responder à sua expectativa, *é* preciso apreender o que entende por psicologia. As ocorrências da palavra encontram-se sobretudo em dois grupos de textos: alguns aforismos de *Humano, demasiado humano* e diversas passagens do período da transvaloração. E eles apresentam um ponto em comum: associam, de alguma forma, a psicologia à moral.

À primeira vista, o fato pode parecer curioso, mas uma rápida incursão no tempo mostra que, há duzentos e cinqüenta anos, o

termo tinha um sentido bastante diferente dos que possui hoje. A Christian Wolff coube o mérito de, pela primeira vez, tratar a psicologia como disciplina específica, contribuindo para desvincular das investigações cósmicas os problemas por ela abordados. Testemunha e cúmplice do processo geral de naturalização que então se iniciava, dedicou-se a mostrar que a psicologia estava mais distante das questões sobre a origem do universo que dos problemas acerca da interação do homem com o que o rodeava. Sem abandonar, porém, as preocupações transcendentes, continuou a fundá-la na metafísica. Foi, por certo, um dos primeiros a falar em "psicologia empírica", introduzindo-a ao lado da racional, mas não estabeleceu diferenças relevantes entre elas. Seus tratados, *Psychologia Rationalis* e *Psychologia Empírica*, adotando abordagens diferentes dos mesmos princípios, eram no fundo complementares. Aquele, através da razão, deveria revelar o que existia *a priori* na alma humana; este, por meio da experiência, trazia a confirmação dos resultados obtidos pela outra via.

Aceitando a noçào leibniziana de alma simples e tncorpórea, dotada de numerosos poderes e faculdades, Wolff concebeu-a como força capaz de representar-se o mundo e, daí, deduziu que, além de ela possuir representações, tinha ainda tendência a novas representações. Estas podiam ser perfeitas ou imperfeitas, se plenamente adequadas ou não. Quando claramente conhecidas, as idéias de perfeição e imperfeição, por sua vez, engendravam as de bem e mal. Recorrendo a uma terminologia anacrônica, pode-se dizer que a psicologia deveria constituir a base da produção não só dos juízos de realidade mas também dos juízos de valor. Achava-se vinculada à lógica (como a alma humana se representa o mundo) e à moral (como ela se coloca princípios para a ação) e encontrava o seu fundamento na metafísica (a própria noção de alma). Assim, ao tornar-se com Wolff de uso corrente, o termo designava basicamente o estudo dos fenômenos intelectuais e morais.

Também em Nietzsche a psicologia aparece, de alguma forma, ligada à moral. Mas a maneira pela qual ele as associa e o sentido que lhes atribui vão ser outros. "O renascimento da observação psicológica tornou-se necessário", declara em *Humano, demasiado humano*, "e não se pode mais poupar a humanidade da visão cruel da mesa de dissecação da psicologia, de seus escalpelos e de suas pinças; pois, aqui ordena essa ciência, que investiga a origem e a história dos chamados sentimentos morais e, à medida que progride, deve colocar e resolver os complexos problemas sociológicos; ignorando-

os completamente, a antiga filosofia sempre se esquivou, através de pobres subterfúgios, da investigação sobre a origem e história dos sentimentos morais” *(HH* g 37). Desse texto, um dos primeiros em que trata da questão, depreende-se, antes de mais nada, que define a psicologia como ciência que investiga a origem e a história dos sentimentos morais.

Num primeiro momento, a definição parece muito próxima da que se encontra em Christian Wolff. Para este, contudo, a psicologia deveria deduzir-se dos princípios gerais colocados pela metafísica; os fenômenos morais não poderiam, portanto, comportar uma “origem” e muito menos uma “história”. Para Nietzsche, ao contrário, impõe-se justamente inscrevê-los num tempo e num espaço. Com isso, ele opera um corte em relação à metafísica: não se fundando na noção de alma humana, os sentimentos morais deixam de remeter a essências; eles surgem, modificam-se e, por vezes, desaparecem. Tendo uma origem e uma história, acham-se também relacionados com a organização social dos indivíduos, de tal forma que em diferentes sociedades existiriam diferentes morais. É por isso que afirma: “à medida que progride, a psicologia deve colocar e resolver os complexos problemas sociológicos”. No quadro da filosofia clássica, porém, ela encontrava o seu fundamento na metafísica, apoiando-se na noção de alma, que evidentemente estava acima das contingências. É por isso que sustenta: “a antiga filosofia sempre ignorou os problemas sociológicos e se esquivou da investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais”. Quando da elaboração de *Humano, demasiado humano,* Nietzsche recusa-se a tratar a psicologia como parte da filosofia geral e passa a encará-la como ciência estreitamente ligada à história. No período da transvaloração dos valores, submete essa maneira de concebê-la a nova transformação, instaurando o procedimento geneafógico.

Mas caberia examinar os pontos de referência que adota, quando define a psicologia como ciência que investiga a origem e a história dos sentimentos morais. A tentativa de fazer dela uma ciência, decorrente do corte operado em relação à metafísica, traz as marcas do espírito positivista da época; o ensaio de vinculá-la à história talvez revele influências de outro tipo. Uma pergunta então se impõe: no fim das contas, quem, no entender de Nietzsche, seriam os psicólogos? “La Rochefoucauld e os outros mestres franceses do estudo psicológico (a quem se juntou também nestes últimos tempos um alemão, o autor das *Observações psicológicas)”,* responde ele, [H]assemelham-se a atiradores com pontaria, que sempre acertam no

escuro — mas no escuro da natureza humana" *(HH* § 36). Deixando de Eado Paul Rée, que, segundo a *Genealogia da moral*, aqui teria sido objeto de um juízo equivocado, constata-se que psicólogos seriam os moralistas franceses.

Eles, em vez de buscar algum princípio transcendente para a conduta do homem, procuram estudá-lo tal como é. Sem preocupar-se com a natureza humana universai ou a misericórdia de Deus que viria salvá-la, querem tomar por objeto de estudo o homem, tal como neles mesmos se encontra, "o homem", como diz Montaigne, "isolado, abandonado a si próprio, armado unicamente de suas armas e desprovido da graça e do conhecimento divinos".[2] É em Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues e Chamfort, que se inspira o filósofo ao privilegiar o aforismo como modo de expressão. É neles ainda — ao lado de Stendhal, que descobre na época da redação de *Humano, demasiado humano* — que encontra alimento para as suas reflexões morais.[3] Os moralistas franceses criam uma nova psicologia dos móveis humanos. Retomando uma idéia do senso comum, dedicam-se a mostrar que o homem sempre se ilude a respeito de si mesmo. É por desconhecer-se que se imagina grande; *é* para evitar o espetáculo de sua própria condição que recorre a dissimulações. Observam como as conveniências sociais transformam seus móveis verdadeiros e descobrem, sob a máscara da vaidade, seus apetites inconfessáveis. Com agudo sentido de análise, empenham-se em desmontar o funcionamento secreto de suas paixões. E todos eles, sem exceção, interessam-se pelo homem sem recorrer à metafísica ou à teologia, examinam a conduta humana sem buscar fundá-la em princípios transcendentes.

Não se pode deixar de apontar, também, a atração que Nietzsche sente pelo pensamento pascaliano, em particular no tocante às reflexões morais. E!e mesmo chega a declarar que, embora vítima da religião cristã, Pascal é antes de mais nada um fino moralista (cf. *HH* § 282). Sua admiração pelo ''Nietzsche de Port-Royal", como quer Lebrun, já se manifesta em *Humano, demasiado humano.** De fato, como não respeitar nele a concepção de verdade, a teoria da linguagem, a desconfiança em relação à razão, a estratégia do "renversement du pour au contre", a adoção de múltiplas perspectivas e até o estilo aforismático que assumiram os *Pensamentos*[1]*?* Tanta proximidade incomoda, obriga a marcar distâncias. "Não somos Pascal", assegura — e sublinha a diferença: "não nos interessamos particularmente pela 'salvação da alma*, por nossa própria felicidade, por nossa própria virtude..." (XIII, 14 (28)). Sem dúvida,

embora próximos, os pensadores não se confundem, mas talvez seja sobretudo o cristianismo que os separa.

Nas passagens em que trata especificamente da psicologia, Ni-etzsche ressalta a necessidade de romper com a metafísica no exame das questões morais, destaca o auxílio que a história pode prestar na reflexão sobre elas e ainda, em suas análises, salienta a importância de praticar, como os moralistas franceses, a anatomia moral. Nos escritos de 1888, esforça-se, porém, no sentido de esclarecer que a psicologia, tal como a concebe, não se confunde com a mera observação — seja ela simplesmente reflexiva ou voltada para o mundo circundante. “Nós, psicólogos do futuro, somos pouco inclinados à auto-observação”, escreve, “tomamos quase por um sinal de degenerescência o fato de um instrumento procurar ‘conhecer-se a si mesmo’“ (XIII, 14 (127)). E, em outra passagem, afirma: “desconfiamos de todos os que contemplam o próprio umbigo, tão-somente pela razão de que a auto-observação nos parece uma *forma de degenerescência* do gênio psicológico, um ponto de interrogação quanto *ao instinto áo* psicólogo” (XIII, 14 (28». Opondo-se à divisa socrática, não admite que a busca interna possa dar diretrizes para a ação. É por isso mesmo que insiste em vincular tão estreitamente a psicologia à história. Mas esta, só, tampouco basta. “Não fazer psicologia de livreiro ambulante! Nunca observar *por* observar!”, ad-vene no *Crepúsculo dos ídolos,* “Isso resulta num defeito de ótica, num estrabixmo, em algo forçado e excessivo” *(Cl,* Incursões de um extemporâneo, § 7). Desprezando o simples acúmulo de dados, não aceita que os fatos por si sós possam orientar a conduta humana. . Nem a introspecção nem o livro do mundo são o bastante para fornecer o critério moral; esse critério, Nietzsche vai introduzi-lo no terceiro período de sua obra.

O período da transvaloração dos valores tem fortes razões para ser assim denominado: é nele que se toma operatória a idéia de valor. Antes, *Aurora* apresentava como subtítulo “pensamentos sobre preconceitos morais”, *O andarilho e sua sombra* tratava de sentimentos morais, *Humano, demasiado humano* examinava conceitos morais. O filósofo ocupava-se com conceitos, pré-juízos, sentimentos em suas considerações sobre a moral e até podia empregar, eventualmente, o termo “valor” ou a expressão “apreciações de valor”.’ Mas é a partir de *Assim falou Zaratustra* que passa a trabalhar com a noção de valor. Isso possibilita uma reorganização de seu pensamento: suas idéias são submetidas a nova articulação; seus escritos são por ele mesmo encarados segundo nova ótica, como deixam

entrever os prefácios de 1886 aos livros já publicados e a autobiografia de 1888; suas reflexões sobre os valores e, em particular, os-valores morais ganham nova consistência.

É preciso, pois, investigar o que faz com que essa noção tenha tal relevância na filosofia de Nietzsche, a ponto de, ao ser introduzida, contribuir para inaugurar um novo período em sua obra. "Precisamos de uma *crítica* dos valores morais, *devemos começar por colocar em questão o valor mesmo desses valores"*, escreve o filósofo, "isto supõe o conhecimento das condições e circunstâncias de seu nascimento, de seu desenvolvimento, de sua modificação (a moral como conseqüência, sintoma, máscara, tartufaria, doença, mal-entendido, mas também como causa, remédio, *Stimulans,* empecilho ou veneno), enfim, um conhecimento tal como nunca existiu até o presente e como nem mesmo se desejou. Pois considerou-se o *valor* desses valores como dado, como real, como para-além de qualquer questionamento; até agora não se hesitou, de forma alguma, em dar ao homem 'bom' um valor superior ao do 'ruim', um valor superior no sentido do progresso, da utilidade, da prosperidade do homem em geral (inclusive do futuro do homem). E se o contrário fosse verdade?" *(G\t,* prefácio, § 6)

A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Se o valor dos valores "bem" e "mal" não chegou a ser posto em questão, é porque eíes foram vistos como existindo desde sempre: instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo supra-sensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas "humanos, demasiado humanos"; em algum momento e em algum lugar, simplesmente foram criados.[6] Assim, o valor dos valores está em relação com a perspectiva a partir da qual ganharam existência. Não basta, contudo, relacioná-los com os pontos de vista de apreciação que os engendraram; é preciso ainda investigar de que valor estes partiram para criá-los. Em outras palavras, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam.[7]

Uma passagem da *Geneahgia da moral* pode servir para ilustrar, pelo menos em pane, essa questão. "O levante dos escravos na moral começa quando o ressentimento mesmo se toma criador e pare valores: o ressentimento de seres tais, aos quais está vedada a reação propriamente dita, o ato, e que somente por uma vingança

imaginária ficam quites. Enquanto toda moral nobre brota de um triunfante dizer-sim a si próprio, a moral de escravos diz não, logo de início, a um 'fora', a um * outro', a um 'não-mesmo': e *esse* 'não' é seu ato criador. Essa inversão do olhar que põe valores — essa direção *necessária* para fora, em vez de voltar-se para si próprio — pertence, justamente, ao ressentimento: a moral de escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para em geral agir — sua ação é, desde o fundamento, por reação" (GAÍ 1 § 10). Toma-se possível, portanto, traçar uma dupla história dos valores "bem" e "mal".[8] O fraco concebe primeiro a idéia de "mau", com que designa os nobres, os corajosos, os mais fortes do que ele — e então, a partir dessa idéia, chega como antítese à concepção de "bom", que se atribui a si mesmo. O forte, por sua vez, concebe espontaneamente o princípio "bom" a partir de si mesmo e só depois cria a idéia de "ruim" como "uma pálida imagem-contraste", Para o forte, "ruim" é apenas uma criação secundária; para o fraco, "mau" é a criação primeira, o ato fundador da sua moral.

O fraco só consegue afirmar-se negando aquele a quem não se pode igualar. Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento. Aqui, força e maldade confundem-se. Radicalmente diferente, a moral dos nobres surge da afirmação e, mais, da auto-afirmação. Conceber a existência como um duelo leal é condição inerente ao forte; não se pode guerrear quando se despreza e não há por que fazê-lo quando se domina. Dessa perspectiva, "ruim" designa os desprezíveis, os indignos de serem inimigos. O valor "bom" que se encontra numa moral não *é,* pois, idêntico ao que está presente na outra; é o seu oposto. Tanto é assim que o filósofo declara: "esse ''ruim' *(schíecht)* de origem aristocrática e esse 'mau' *(böse)* fermentado na cuba de um ódio insaciável — o primeiro uma criação posterior, um acessório, uma cor complementar; o segundo, ao contrário, o original, o começo, o *ato* verdadeiro na concepção de uma moral de escravos — 'ruim' e 'mau', quão diferentes são essas duas palavras, aparentemente opostas ao mesmo conceito 'bom'! Mas *não é* o mesmo conceito 'bom': que se pergunte, antes, *quem é* 'mau' propriamente dito no sentido da moral do ressentimento. Com todo rigor, cumpre responder é precisamente o 'bom[1] da outra moral, *precisamente* o nobre, o poderoso, o senhor, apresentado sob outras cores, reinterpre-tado c deformado pelo olhar intoxicado do ressentimento" *(GM*I § 11).

A maneira nobre de avaliar ressalta o sentimento de plenitude e excesso da própria força: "nós nobres, nós bons, nós belos, nós

felizes". Tomando-se como único ponto de referência, o forte não necessita aprovação c dispensa qualquer termo de comparação — sabe-se *criador* de valores. Num primeiro momento, confere valores unicamente a homens; só bem mais tarde, *por extensão,* vai atribuí-los aos atos. O ressentido, ao contrario, avalia antes de tudo as ações e julga os homens *em decorrência.* Pouco importa o critério de ava-hação que adote: pode apreciar as ações, examinando suas conseqüências, considerando os motivos que as inspiraram, ponderando as intenções com que foram realizadas ou até imaginando-as boas ou más "em si"; o pano de fundo de sua avaliação será sempre o modo pelo qual o indivíduo se relaciona com o grupo de que faz parte: se o forte é "mau" porque causa temor, "bom" deve ser aquele de quem não há nada a temer. Instaurando a cisão entre o homem e o ato, inaugura um processo de moralização cada vez mais abrangente. Ora, julgar um homem por seus atos é pressupor que a ele teria sido possível agir de outro modo. Que o forte não atue enquanto tal ou que o fraco se comporte como forte, são votos igualmente insensatos. "Exigir da força que *não* se manifeste como força", afirma Nietzsche, "que *não* seja uma vontade de subjugar, uma vontade de abater, uma vontade de dominar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se manifeste como força" *(GM* I § 13).

Contudo, essa parece ser a maneira de pensar característica do homem do ressentimento, Separando a força de sua manifestação, estabelece entre elas uma relação causai: o homem forte seria causa de seus atos e estes, efeitos de sua atividade. Projetando a força num substrato neutro, confere-lhe a possibilidade de manifestar-se ou não: o homem forte teria a escolha de não extravasar sua força. Mas ordenar à ave de rapina que se comporte como cordeiro ou intimar o forte a proceder como fraco são proposições decorrentes de um mesmo tipo de raciocínio. Incapaz de admirar o forte, o ressentido imputa-lhe justam en le *o erro de ser fone.* Reúne fatos e testemunhas para montar sua peça de acusação, cujo objetivo último é o de introduzir no âmago do forte o vírus corrosivo da culpa. "Conceberam que os homens eram 'livres'", escreve o filósofo no *Crepúsculo dos ídolos,* "a fim de que pudessem ser julgados e condenados, a fim de que pudessem tornar-se *culpados"* (C/, Os quatro grandes erros, § 7).

O homem do ressentimento, por outro lado, quer transformar em força a própria fraqueza. Transmuta-a em virtude, pretendendo ser deliberadamente fraco, e atribuí-se o mérito da renúncia, da paciência, da resignação. De fato, é a sua impossibilidade de agir neste

mundo que o leva a forjar a existência de outro, onde terá posição de destaque, ocupará lugar privilegiado, será figura eminente. “Para poder dizer não a tudo o que representa nesta terra o movimento *ascendente* da vida, a boa constituição física, a potência, a beleza, a afirmação de si mesmo”, esclarece Nietzsche, “o instinto do *ressentimento,* que aqui se tomou gênio, teve de inventar *outro* mundo, a partir do qual essa *afirmação da vida* aparecesse como o mal em si, como o que devia ser rejeitado” *(AC* § 24). E assim o homem do ressentimento traveste sua impotência em bondade, a baixeza temerosa em humildade, a submissão aos que odeia em obediência, a covardia em paciência, o não poder vingar-se em não querer vingar-se e até perdoar, a própria miséria em aprendizagem para a béatitude, o desejo de represália em triunfo da justiça divina sobre os ímpios. O reino de Deus aparece como produto do ódio e do desejo de vingança dos fracos. Ódio e desejo de vingança seriam as palavras-chaves para compreender o ressentimento. É a diferença que causa o ódio, ou melhor, é a recusa da diferença que o engendra. Incapaz de aniquilar o forte, o homem do ressentimento quer vingar-sei mas, não podendo fazê-lo, imagina o momento em que sua ira se exercerá impiedosa e implacável; inventa a ocasião em que lhe será, finalmente, permitida a desforra. É da própria impotência que nasce e se alimenta o seu desejo de vingança. É por isso que ressentimento não *é* sinônimo de reação: justamente por ser impotente para *reagir,* ao fraco, só resta *itssentir.*

Mas em que Nietzsche se baseia para assim caracterizar a moral dos nobres e a moral dos escravos? Estariam elas fundadas em posições teóricas previamente assumidas ou em dados de realidade simplesmente constatados? Seriam fruto de uma elaboração conceituai ou objeto de mera descrição? ‘‘Em uma perambulação através de muitas morais, mais refinadas e mais grosseiras, que até agora dominaram sobre a terra ou ainda *dominam”, declara o filósofo em Para além de bem e mal,* “encontrei certos traços retornando juntos regularmente e ligados um ao outro; até que, por fim, dois tipos fundamentais se denunciaram a mim, e ressaltou uma diferença fundamental. Há *moral de senhores* e *moral de escravos:* acrescento desde logo que, em todas as civilizações superiores e mais mistas, entram também em cena ensaios de mediação entre ambas as morais, e ainda mais freqüentemente a mescla de ambas e recíproco mal-entendido, e até mesmo, às vezes, seu duro iado-a-lado — até no mesmo homem, no interior de uma única alma” *(BM* § 260). O texto revela que, num primeiro momento, para caracterizar os dois

tipos de moral, o autor parece adotar como ponto de partida a pesquisa histórica. Examinando os elementos fornecidos pelo estudo das civilizações passadas, deles depreende dois modos de comportamento, que, embora por vezes mesclados, são nitidamente distintos. Contudo, não se pode dizer que se limite a descrevê-los. Ao operar com a noção de valor para refletir sobre eles, passa a considerá-los resultantes de maneiras de avaliar que, enquanto tais, criam elas mesmas valores para nortear a conduta humana.

No primeiro período da obra, Nietzsche já se ocupa com os estudos históricos. Na *Segunda consideração extemporânea*, adverte que é preciso cultivar a história em função dos fins da vida. Dessa perspectiva, examina três tipos de historiografia, observando que todos eles contêm virtudes e encerram defeitos. A "história monumental"* mostra ao homem de ação que a grandeza do passado ainda é possível, porque já foi uma vez real. Por meio de um jogo de analogias, pode, porém, fazê-lo crer que os acontecimentos se repetem com exatidão e, restringindo-se aos fatos heróicos, incitá-lo à temeridade e ao fanatismo. A "história tradicionalista", por sua vez, ensina ao homem que quer conservar e venerar o passado como preservar suas raízes. Mas, por limitar seus horizontes, pode induzi-lo a admitir como igualmente digno de respeito tudo o que é antigo e repudiar com tenacidade o que acabou de surgir. A "história crítica", por fim, revela ao homem que sofre e precisa libertar-se que é necessário romper, em pane, com o passado para poder viver, pois a própria vida requer o esquecimento. Contudo, pode conduzi-lo a tomar iniciativas perigosas, uma vez que todos somos frutos das gerações anteriores e, mesmo condenando seus descaminhos, erros e crimes, delas procedemos. "Cada um desses tipos de história *(Historie)* só tem razão de ser num certo terreno e sob certo clima", assegura o filósofo; "em qualquer outra parte, cresce como devastadora erva daninha. Quando o homem quer criar o que é grande e, afinal de contas, precisa do passado, dele se apodera por meio da história monumental; quem, ao contrário, quer perseverar no que é habitual e ha muno tempo venerado, ocupa-se do passado enquanto historiador antiquário; apenas aquele, que se sente oprimido pela necessidade presente e quer, a qualquer preço, livrar-se desse peso, precisa da história crítica, ou seja, da história que julga e condena" *(Co. Ext.* II § 2).

Frisando que o estudo do passado só é frutífero quando vem ao encontro da experiência de vida adquirida, Nietzsche rejeita a idéia de que a história possa constituir um domínio específico do saber.

Com isso, posiciona-se contra a tendência, presente em sua época, a fazer dela uma ciência. Não é por acaso que dedica grande parte da *Segunda consideração extemporânea* à crítica de um dos requisitos que seriam indispensáveis ao historiador, a objetividade. Analisando cada uma das exigências do espírito objetivo, procura mostrar que agir de forma impessoal, desinteressada e neutra eqüivale a tomar-se advogado dos próprios preconceitos. Convida, então, o leitor a refletir sobre este princípio: “o sentido histórico e sua negação são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo, de uma civilização” *(Co. Ext.* IT § 1). Com a história, não se pode querer imitar outras épocas — o que implicaria renunciar à ação inovadora; tampouco se pode esperar prever os acontecimentos — o que importaria formular leis válidas para o vir-a-ser. Acreditando que a história deve prestar serviços à vida, o filósofo entende que sua importância reside em fornecer as chaves para as dificuldades do presente. E este é um dos pontos que tem em comum com os moralistas franceses,

A obra que eles empreendem, de modo geral, consiste numa análise sutil dos móveis do homem. Embora quase todos cuidem do modo de agir individual, sempre o concebem como determinado ou corrompido por preconceitos da sodabilidade. No século XVIII, Chamfort amplia o âmbito da pesquisa e chega a encarar a moralidade social como englobando ou alterando a dos indivíduos; no XIX, Stendhal é o primeiro que, pela observação comparada dos costumes de diversos povos, acredita atingir fatos gerais. Nenhum deles, porém, encara o estudo do passado como domínio específico do saber. Se *i* ele recorrem, não é para prever o futuro, mas para sondar o ser humano; e o resultado desse diagnóstico é justamente a impossibilidade de qualquer prognóstico. Vendo a história como mistura desordenada de ações, eventos, situações morais, costumes, arranjos sociais, traços de caráter, por certo não a consideram uma ciência. Pouco lhes importa que tenha inteligibílidade ou não; o que conta é seu uso para compreender o ser humano. Na maneira pela qual a concebem, encontram-se ressonâncias do sentido que Cícero lhe emprestava; tesouro inestimável de exemplos, a história é a mestra da vida.

Por outro lado, a concepção que Nietzsche tem da história ganha força e riqueza no segundo período da obra. Ao mesmo tempo que ele então encara os moralistas franceses como excelentes psicólogos, estabelece estreita ligação entre as questões psicológicas e os estudos históricos. Tanto é assim que pretende analisar os sentimen-

tos morais, levando em conta as condições de seu surgimento e de suas transformações. Num dos textos em que manifesta essa preocupação, afirma que bem e maJ têm uma dupla pré-história: em primeiro lugar, "na alma das raças e castas dominantes" e, em segundo, "na alma dos oprimidos, dos impotentes" *(Hfi* § 45). A história, atribui agora um duplo uso: o de ilustrar os problemas relativos à conduta humana e o de fornecer armas para o combate à metafísica.

Em matéria de moral, o trabalho do historiador auxiliaria a explicar as "condições de existência" de determinados povos, apontando os motivos que os levaram a concebê-ías de tal modo; ajudaria a esclarecer os costumes de grupos sociais diversos, assinalando os móveis que fizeram com que os instituíssem; permitiria elucidar os sentimentos morais de indivíduos de várias épocas e lugares, mostrando as razões de emergirem e se conservarem. "Apenas a observação tias diferentes formas de crescimento, que os impulsos humanos tiveram ou ainda podem ter graças a diferentes climas morais", antecipa o filósofo, "já representa trabalho em demasia para o mais diligente; serão necessárias gerações inteiras, gerações de sábios colaborando metodicamente, para esgotar os pontos de vista e a matéria nesse domínio, O mesmo ocorre com a demonstração das razões que determinam os climas morais *('por que* aqui brilha esse sol de um juízo moral e de um critério de valor — e lá aquele?')" *(GC* § 7).

Além de ser de grande valia para a tarefa que o psicólogo se propõe realizar, o trabalho do historiador traria elementos para solapar concepções metafísicas. Contribuiria para denunciar as normas de conduta que se apresentam como absolutamente necessárias, apontando o momento de sua produção; concorreria para atacar os juízos que se pretendem universalmente válidos, mostrando as circunstâncias de seu aparecimento; colaboraria, enfim, para desmascarar as generalizações indevidas, ressaltando a especificidade de cada caso. E seria sobretudo de extrema relevância na critica das idéias filosóficas usadas como base para as reflexões morais. "Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos", afirma Nietzsche; "muitos chegam a tomar, des percebi dam en te, a mais jovem das configurações do homem, tal como surgiu sob a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir" *(HH* § 2),

Dos textos do período da transvaloração, depreende-se uma concepção de história que conjuga as idéias da *Segunda consideração extemporânea* com as dos escritos do segundo período. Nietzsche insiste que o trabalho do historiador pode ser útil para ilustrar os

problemas morais e auxiliar a combater a metafísica. Mas adverte que, concebido de outro modo, pode também servir para defender concepções metafísicas e impor determinados valores morais. Retoma, então, a crítica à história enquanto domínio específico do saber: considerá-la uma ciência implica tentar criar um mundo conhecido e estável. Dotados de significação idêntica, os acontecimentos apresentariam uma estrutura invariável sempre de igual valor. Constituindo uma profunda unidade, eles se desenrolariam graças a uma necessidade universal. E essa concepção teria por modelo a memória humana. Se esta procura preservar todas as experiências de uma vida, a história, memória milenar e coletiva, deve ser depositária de todas as experiências da humanidade.

Na ótica nietzschiana, porém, a memória não corresponde à impossibilidade passiva de esquecer o passado, desfazer-se de lembranças, libertar-se de recordações. Trata-se, ao contrário, "de um ativo çw^rer-não-mais-livrar-se, de um continuar-querendo o que já quis, de uma verdadeira *memória da vontade" (GAt* II § 1), Pouco importa que experiências novas e diferentes venham interpor-se entre o que se quis de início e o que se realizou nessa direção; a memória da vontade não desaparece, a cadeia que liga o querer ao ato nunca se rompe. Nessa medida, a proveniência da memória acha-se ligada às origens da responsabilidade. Capaz de prometer, o indivíduo torna-se "previsível, constante, necessário", respon s abi hz ando-se por suas ações diante de si mesmo e do próximo. Previsível, não esconde o que dele se pode esperar; constante, não corre o risco de surpreender com seus atos; necessário, náo representa perigo algum para a coletividade.

Ora, precisas lembrar visa a determinado objetivo; suspender o esquecimento constitui fenômeno localizado. A memória encerra um mundo limitado: afugentando o desconhecido e evitando o inesperado, impede a aventura; apontando para o passado e o futuro, impossibilita a luta; trabalhando em circuito fechado, paralisa o poder de criação. Quem se mostra incapaz de esquecer, pode ser comparado a um dispéptico. Correspondendo a uma faculdade de inibição ativa, o esquecimento permite a assimilação psíquica, a digestão de todas as experiências. E por isso que se faz tão necessário quanto o processo de nutrição física, a assimilação pelo corpo; mas o que o torna imprescindível é o fato de que, sem ele, não haveria *presente.* "Não poder levar a sério por muito tempo seus inimigos, seus acidentes, mesmo seus *malefícios"*, assevera o filósofo, "é um signo de naturezas fortes, plenas, em que há um excedente de força plástica, con-

formadora, regeneradora, e que também faz esquecer (um bom exemplo disso, no mundo moderno, é Mirabeau, que nSo tinha memória para insultos e infâmias que cometiam contra eie, e que so não podia perdoar porque esquecia)" *(GAf* I § 10).

Compreende-se agora que considere o sentido histórico "uma singular virtude, uma doença singular" (cf, *GC* § 337). É possível conceber a história de várias maneiras, e cada uma delas revela uma perspectiva avaliadora. Entendida como tesouro inestimável de exemplos, ela forneceria as chaves para as dificuldades do presente, iluminaria os problemas relativos à conduta humana, contribuiria para solapar concepções metafísicas. Concebida como domínio específico do saber, unificaria e identificaria todos os acontecimentos, rechaçaria a diferença e a singularidade, tentaria criar um mundo conhecido e estável. Tomando por modelo a memória humana, imporia o ponto de vista dos ressentidos; procurando fortalecer o "espírito gregário", seria sintoma de "depauperação da vida". É a esta maneira de concebê-la que Nietzsche se refere quando escreve: "esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa especificidade, surgiu em conseqüência da fascinante e enraivecida *semi-barbârie,* em que a confusão democrática das classes e raças precipitou a Europa; é somente o século XIX que conhece esse sentido como seu sexto sentido" *(BM* § 224).

Por outro lado, se diferentes perspectivas avaliadoras se revelam nas diferentes concepções de história, do seu domínio deve-se excluir a idéia mesma de verdade. Mas, considerando-a uma ciência, o historiador teria como tarefa primordial justamente a de estabelecer a verdade dos acontecimentos. Ora, a eles nunca se atribui o mesmo valor, é possível encará-los a partir de vários ângulos de visão e, portanto, interpretá-los de diversas maneiras. Estabelecer a verdade dos acontecimentos nada mais é do que fixar uma interpretação específica e apresentá-la como a única verdadeira. "A história inteira de uma 'coisa', de um órgão, de um uso", observa o filósofo na *Genealogia da moral,* "pode ser, dessa forma, uma continuada série de signos de sempre novas interpretações e ajustamentos, cujas causas mesmas não precisam estar em conexão eníre si, mas, antes, em certas circunstâncias, se seguem e se revezam de um modo meramente contingente" *(GM* U § 12).

A estreita ligação entre história e psicologia parece transmutar-se, no terceiro período, em outra: entre genealogia e história. Ao colocar a questão do valor dos valores "bem" e "mal", Nietzsche levanta a pergunta pela sua criação. É apoiando-se nos exemplos

fornecidos pela história que conclui terem sido instituídos por duas maneiras radicalmente distintas de avaliar, a dos nobres e a dos
escravos. Em *Para além de bem e mal*, parece datar o aparecimento da maneira escrava de avaliar: "nessa inversão düs valores (que emprega a palavra 'pobre' como sinônimo de 'santo' e 'amigo') reside a importância do povo judeu: com *ele* começa a *revolta äos escravos tia morar (B\í* § 195). Assim, a maneira nobre de avaliar, que procede por auto-afirmação, deve ter sido logicamente anterior à outra, que opera por negação e oposição: e deve tê-la antecedido também cronologicamente.

Que o filósofo tome a defesa do aristocratismo contra o ideal gregário, fica evidente quando se percorre os seus escritos.[9] Contudo, a aristocracia de que fala não é tão-somente fruto de elaboração teórica; em diferentes épocas históricas, julga encontrá-la. O homem nobre a que se refere não se reduz a mero conceito; em contextos muito precisos, acredita deparar-se com ele. Teria existido na Antigüidade com as cidades-estado gregas, no Renascimento com a comunidade aristocrática de Veneza, nos séculos XVII e XVI11 com a nobreza francesa.[1]" O aristocratismo ou a maneira nobre de avaliar, por certo, não constituem *a priori* metafísicos nem essências atem-porais; são tipos que emergem da pesquisa histórica. Não é por acaso que a concepção nietzschiana de história se aproxima da dos moralistas franceses; também ela desemboca em tipologias. Lançando mão de estudos históricos, Nietzsche, sem dúvida, toma partido por um tipo determinado de organização social — e por um tipo determinado de moral. Mas não é simplesmente para justificar suas escolhas que recorre à história — e sim para enriquecer sua crítica dos valores.

Nessa tarefa, ele conta ainda com a contribuição decisiva da filologia. No prefácio à *Genealogia da moral*, sugere que 'algo da escolaridade histórica e filológica, inclusive um inato sentido seletivo em vista de questões psicológicas em geral" auxiliaram-no a instaurar o procedimento genealdgico *(GM* prefácio g 3). Ao propor-se questionar o valor dos valores "bem" e "mal", ao deter-se no exame do cristianismo, ao empenhar-se na análise da moral dos ressentidos, sempre recorre à filologia. Na investigação sobre os valores morais, "o que me indicou o *verdadeiro* método", declara, "foi a questão de saber o que têm exatamente de significar, do ponto de vista etimológico, as designações de 'bom' expressas nas diversas línguas: descobri então que todas elas remetem à *mesma transformação de conceitos" (GM* I § 4), Filólogo de formação, acredita que

o estudo das línguas clássicas püde favorecer inclusive uma nova abordagem da cultura. Com Ritschl,” muito cedo aprende que a filologia deve concorrer para ressuscitar a civilização integral de um povo. É preciso, pois, superar o ensino inconseqüente e mecânico das línguas clássicas, reinsc revendo-as no contexto cultural de que fazem parte. Com isso, revitaliza-se até o estudo do alemão, beneficiando-o com o sentido de harmonia estética que a arte e a literatura gregas inspiram.

A maneira pela qual o filósofo entende que se deva fazer filologia aparece sobretudo em seus primeiros escritos. No *Nascimento da tragédia,* fornece um exemplo; nas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino, faz* um apelo. Na *Consideração extemporânea, nós, füólogos,* que então planeja mas não chega a escrever, pretende explicitar o que pensa a respeito. Nos fragmentos póstumos do período, deixa claro que o filólogo, além de pesquisador especializado, deve em certa medida ter alma de artista. A efe cabe a paciente tarefa de reconstruir os textos, recuperar os documentos, resgatar o que ficou enterrado sob os barbarismos dos copistas. Indispensável, o trabalho de erudição revela-se, porém, insuficiente. Não é por acaso que. quando da publicação do *Nascimento da tragédia,* Nietzsche prefere não responder às críticas que Ulrich von WUamowitz lhe dirige; julga inócuo entabular uma discussão erudita. O filólogo, a seu ver, deve ter entusiasmo criador e o mais delicado sentido da forma, para fazer ressurgir a beleza dos antigos e até mesmo recuperar sua concepção de cultura. Mas não pode propor-se, em momento algum, imitá-los, mesmo porque esse só seria o objetivo de homens desinformados e impotentes.

Com a filologia e a história, Nietzsche pretende restituir vida aos gênios e heróis, à cultura dos antigos, às civilizações que desapareceram, apontando aquilo que os tomou grandes. Graças à comparação com épocas passadas, espera julgar o presente com um olhar mais crítico, usando o saber em prol da vida. Munido desses elementos, aplica-se então a refletir sobre doutrinas morais, eventos políticos e ensinamentos religiosos. De posse desses dados, dedica-se a examinar o cristianismo, as idéias modernas, a moral dos ressentidos. Não se trata aqui, porém, de apreciar o uso (ou apropriação) que faz de dados etimológicos e históricos;[12] apenas de sublinhar o seu propósito de recorrer a eles na reflexão sobre a proveniência e as mudanças por que passam os valores.[13]

A *Geneaiogia da moral* poderia, então, ser lida como uma investigação da origem e transformações dos valores morais, que se

baseia em elementos fornecidos pela história e pela etimologia. No prefácio ao livro, o autor apresenta o seu projeto. Expõe rapidamente como tratou das questões morais em escritos anteriores: *Aurora*, *O andarilho e sua sombra* e, em especial, *Humano, demasiado humano.* Retraça seu percurso intelectual, apontando a contribuição decisiva da formação histórica e fílológica para o exame desses problemas. E afirma que a filologia e a historia, juntamente com o interesse pelas questões psicológicas, lhe permitiram transformar o problema do mal neste outro: "sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mau? *E que valor têm eles mesmos?* Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade? São um signo de estado de indigência, de empobrecimento, de de-generaçâo da vida? Ou, inversamente, denuncia-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, seu ânimo, sua confiança, seu futuro?" *(GM* prefácio jj 3). Depois de discordar da maneira pela qual Paul Rée e os ingleses consideram a moral, explicita a perspectiva que vai adotar: "enfim, uma nova exigência se fará ouvir. Nomeemos essa *nova exigência:* precisamos de uma *crítica* dos valores morais, *devemos começar por colocar em questão o valor mesmo desses valores" (GM* prefácio § 6). Recusando buscar um fundamento metafísico para os valores morais, propõe-se relacioná-los com as avaliações que os engendraram e investigar de que valores estas partiram para criá-los.

Na primeira parte da obra, marcando distância em relação ao tratamento dado pelos militaristas e evolucionistas as questões morais, Nietzsche detém-se na análise da proveniência dos pares de valores "bom" e "mau", "bom" e "ruim". A criação do valor "bom" não teria ocorrido graças àqueles a quem se manifestou bondade, mas aos que se viam como bons. Teriam sido os nobres, os poderosos, os homens de condição superior, que o instituíram, assinalando a diferença que lhes era própria e estabelecendo, com isso, uma hierarquia. Apenas quando os juízos de valor aristocráticos sofreram declínio é que teria surgido a oposição entre ações egoístas e não-egoístas. O filósofo procura mostrar que converter a preeminência política em espiritual levou a interiorizar o valor "bom", Faz ver as mudanças por ele sofridas, contrapondo o comportamento da aristocracia guerreira ao da classe sacerdotal. Enquanto valor aristocrático, "bom" identificava-se a nobre, belo, feliz; tomando-se valor religioso, passa a eqüivaler a pobre, miserável, impotente, sofredor, piedoso, necessitado, enfermo. A transformação dos valores seria fruto do ressentimento de homens fracos, que, não podendo lutar

contra os mais fortes, deles tentaram vingar-se através desse artifício. Nesse sentido, a religião cristã, desde o seu aparecimento, desempenharia papel de extrema relevânda; é por isso que, nos últimos parágrafos, se torna alvo privilegiado da crítica.

Na *Segunda dissertação,* Nietzsche examina como se comporta o homem bom da morai do ressentimento. Igual entre iguais, o "homem *nâo-perigoso"* é, antes de tudo, um animal *"previsível, constante, necessário",* principalmente porque dele se fez alguém capaz de "responder por si mesmo como *futuro"*. Para tanto, seria indispensável a aquisição da memória. Prometer, dar a palavra, prestar juramento, só ganham sentido quando impressos na mente de modo indelével, de sorte que a crueldade e o terror em muito contribuíram para a fabricação dessa espécie de memória. Se esquecer é uma das condições para o nobre manter-se saudável; o homem previsível e capaz de prometer, ao contrário, *precisa* lembrar. Privilegiando o interesse gerai e duradouro, em detrimento do particular e efêmero, comporta-se como "indivíduo coletivo". Ser gregário por excelência é reconhecido como bom pela moral do ressentimento, que remete a oposição dos valores "bem" e "mal" diretamente a uma outra: aceitação ou recusa das regras sociais. Refletindo sobre as origens da responsabilidade, o filósofo mostra que a "culpa", conceito fundamental dessa moral, remonta ao conceito de "dívida", uma vez que a justiça apareceu com a idéia de que "tudo pode ser pago, tudo deve ser pago" e se associou o castigo à dívida. Faz ver que a "má consciência" surgiu com a interiorização da "hostilidade, da crueldade, do gosto pela perseguição', pelo assalto, pela mudança, pela destruição"; nos fortes, esses "instintos", não podendo manifestar-se numa coletividade organizada a partir de relações contratuais, voltaram-se para dentro, originando a má consciência. Analisa ainda as noções de "dívida" e "dever", tal como aparecem na religião cristã e termina exortando a que se busque a "grande saúde", a que se opere nova inversão dos valores.

Na última parte do livro, Nietzsche começa por inventariar onde se manifesta o ideal ascético. Passando em revista o procedimento dos artistas, filósofos e homens religiosos, constata que, onde quer que ele se apresente, a vida é hostilizada em nome de outra vida, é tratada como um erro a refutar. Por isso, a penitência voluntária, a autoflagelação, o auto-sacrifício, numa palavra, a negação de si é encarada como fonte de satisfação. Sustenta que, ao contrário do que poderiam pensar os ascetas, no ideaí que perseguem não ocorre um embate de 'Sida contra vida" — mesmo porque, do ponto de vista

fisiológico, seria impossível —, mas sim a luta da vida contra a morte. Criam outra vida, inventam outro mundo, desejam ser de outro modo, querem estar em outra parte, porque neles a vida, ela mesma, está em degeneração. O filósofo considera a figura do padre ascético a forma mais acabada desse ideal, pois é ele quem prega, com maior veemência, existir a vida depois da morte, a única etema e verdadeira. Passa, então, a examinar a ciência, que, por descartar Deus, o além, o outro mundo, deveria constituir o mais fervoroso adversário do ideal ascético, mas, em vez de impor-se como o seu oposto, é "antes *sua própria forma mais jovem e mais nobre"*. Os homens científicos estariam "longe de ser *espíritos livres,* pois ainda crêem na verdade" — o que os remete, de imediato, à visão de mundo mesma que teriam de combater. Retoma, por fim, o problema da significação do ideal ascético, fazendo ver que ele ofereceu um sentido para o sofrimento do homem, agora interpretado como necessário por causa do outro mundo, do além, de Deus, da vida depois da morte ou até mesmo da verdade. Se com essa interpretação o homem acreditou preencher o vazio em que julgava encontrar-se, também viu seu fardo acrescido por um novo sofrimento, "mais profundo, mais íntimo, mais corrosivo da vida": a perspectiva da *culpa.* E, com estas palavras, conclui a *Genealogia da moral:* "esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, mais ainda contra o material, essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo — tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada,* uma má-vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e permanece uma *vontade!...* E, para ainda em conclusão dizer aquilo que eu dizia no início: o homem prefere ainda querer o *nada,* a *não* querer..." *(GM* III § 28).

O movimento do texto, enquanto um todo, é tal, que começa com a recusa de encontrar na metafísica o fundamento último dos valores morais e termina com a denúncia dos postulados metafísicos insidiosamente presentes na moral dos escravos. Inventando outro mundo, os ressentidos reinstauram princípios transcendentes, toman-do-os por base da moralidade; com isso, desprezam o mundo em que se encontram e negligenciam o caráter "humano, demasiado humano" dos valores que eles mesmos instituíram. Depois de explicitar a perspectiva que pretende adotar para refletir sobre as questões morais, Nietzsche examina, num primeiro momento, os valores "bem" e "mal" tal como foram engendrados pela maneira nobre e pela manei-

ra escrava de avaliar. Analisa, em seguida, o modo de proceder do homem do ressentimento, mostrando como surgiram a “culpa”, a “justiça”, o “castigo” e a “má consciência”. Investiga, por fim, o trabalho dos ressentidos na arte, na filosofia, na religião e na ciência, deixando claro que elas são inspiradas pelo ideal ascético. Mas, nas três Dissertações, faz passar pelo crivo da genealogia a moral, o comportamento e até a produção do homem do ressentimento, submetendo-os também a uma avaliação —”e julgando-os enfermidades. Em todos os níveis, trata-se de tentativas, por parte dos que não têm força para lutar, de escamotear a luta e denegrir a vida, que, no entender do filósofo, nada mais é do que luta sem trégua ou teimo. Portanto, se a *Genealogia da moral* pode ser lida como um trabalho que investiga a origem e as transformações dos valores morais, re-correndo a dados fornecidos pela etimologia e pela história, está longe de reduzir-se a um estudo histórico ou etimológico. Apresenta-se como o texto, em que o autor não só explicita o procedimento genealógico como ainda opera claramente com ele.

Na ótica nietzschiana, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam. O décimo parágrafo da Primeira Dissertação da *Genealogia da moral* serviu para ilustrar parte dessa questão. Os valores “bom” e “ruim” foram criados por um ponto de vista nobre de apreciação, enquanto “bom” e “mau” foram engendrados a partir da perspectiva avaliadora dos escravos. Ao valor “bom” da moral dos nobres não se atribui o mesmo valor que ao “bom” da moral dos escravos. Uma vez que o primeiro surge de um movimento de auto-afirmação e o último, de negação e oposição, eles não poderiam ser equivalentes. “Mau” no sentido da moral do ressentimento corresponde ao “bom” da outra moral, de sorte que os ressentidos não criam propriamente valores, limitam-se a inverter os que foram postos pelos nobres. Os valores são, assim, remetidos às avaliações que lhes deram origem e conferiram valor. Mas isso não é tudo: impõe-se ainda investigar de que valores partem as próprias avaliações, ao colocarem valores. Em outras palavras, o procedimento genealógico comporta dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar os valores com avaliações; de outro, relacionar as avaliações com valores.

Para fazer a crítica dos valores, não basta questionar sua prove-niência; *é* preciso ainda avaliá-la. Toma-se necessário, pois, adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado;

caso contrário, haveria círculo vicioso. O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida. "É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse — de que o valor da vida não pode ser avaliado.* Por um vivente não, porque este é pane interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão".[14]

Um exame atento dos textos do período da transvaloração revela que vida e vontade de potência estão relacionadas de duas maneiras distintas: em alguns escritos, acham-se claramente identificadas e, em outros, a vida aparece como caso particular da vontade de potência.[15] O fato de o filósofo recorrer a formulações diferentes pode ser objeto de dupla interpretação. Por um lado, quanto a suas preocupações acerca dos fenômenos biológicos e naturais, o que lhe permUe proceder à passagem de uma à outra é a elaboração da teoria das forças. Por outro, quanto a suas considerações sobre os acontecimentos psicológicos e sociais, o que o obriga a manter-se fiel à primeira delas é a introdução da noção de valor. É no âmbito cos-mológico que ele postula a existência de forças dotadas de um querer interno, que se exercem em toda parte. Contudo, quando trata da crítica dos valores, é a vida, enquanto vontade de potência, que adota como critério de avaliação. Em ambos os registros, porém, o conceito de vontade de potência tem papel de extrema relevância: é concebido como elemento constitutivo do mundo e, ao mesmo tempo, é tomado como parâmetro no procedimento genealógico. No pensamento nietzschiano, é efe que constitui o elo central de ligação entre as reflexões pertinentes à esfera das ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito.

Concebida como vontade de potência, a vida constitui o único critério de avaliação que se impõe por si mesmo. E nessa perspectiva que se coloca a pergunta pelo valor dos valores; é nesses parâmetros que se pode avaliar a proveniência deles. Nova luz ilumina a *Ge-nealogia da moral.* Percebe-se agora por que, no prefácio, o autor assim expõe o problema de que pretende tratar: "sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mau? *E que valor têm eles mesmos!* Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade? São um signo de estado de indigência, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, inversamente, denuncia-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, seu ânimo, sua confiança, seu futuro?". Percebe-se também por djue, no final da Segunda Dissertação, exorta a que se busque a "grande saúde",

operando nova inversão dos valores. Percebe-se ainda por que, na última parte do livro, julga contaminados pela doença a moral, o comportamento e o trabalho dos ressentidos na arte, na filosofia, na religião e na ciência. Percebe-se, enfim, por que, ao concluir a obra, critica no ideal ascético "esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, mais ainda contra o material, essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo".

Em Nietzsche, os conceitos de vida e valor estão intimamente ligados. "Viver", define ele, "é *essencialmente* apropriação, violação, dominação do que é estrangeiro e mais fraco, opressão, dureza, imposição da própria forma, incorporação e pelo menos, no mais clemente dos casos, exploração" *(BÍ4* § 259). A partir daí, compreende-se que encare a moral cristã como negação da vida e afirme que a vida, do ponto de vista moral, está errada.[1<Í] Compreende-se também que ataque o altruísmo, a renúncia de si, o amor ao próximo e todas as chamadas virtudes cristãs, por um lado, e considere a crueldade, o egoísmo, o ódio, a inveja, a cupidez como impulsos vitais, por outro.[11] Compreende-se, enfim, que, se tivesse sentido falar em bem e mal, consideraria bom "tudo o que satisfaz no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência", e mau, "tudo o que provém da fraqueza" *(AC* § 2). Moral, política, religião, ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida a um exame, deve passar pelo crivo da vida. E vida é vontade de potência. Assim, em última análise, pode-se dizer que a genealogia repousa numa cosmologia.

Se inicialmente Nietzsche concebe a psicologia como o estudo da origem e história dos sentimentos morais, quando introduz a noção de valor, passa a identificá-la ao procedimento genealógico. Ao psicólogo tocaria questionar o valor dos valores morais, examinando as "condi ções e circunstâncias de seu nascimento, de seu desenvolvimento, de sua modificação". A ele caberia relacionar os valores com as avaliações de que procedem e investigar de que valor estas partiram para criá-los. Ora, é justamente à critica dos valores que o filósofo dedica a maior parte de seus escritos. Não é por acaso, pois, que, nos textos do último período da obra, insiste em autodenominar-se psicólogo. Mas seria apenas por privilegiar esse domínio de investigação que confere à psicologia posição de destaque e chega até mesmo a encará-la com a mais importante dentre todas as ciências?[18]

Deve existir ainda outra razão e esta, de maior peso, para considerar o estudo psicológico tão relevante. É que procura introduzir inovações não só na maneira de conceber o seu objeto como na forma de abordá-lo. Ao psicólogo atribui a tarefa de avaliar as avaliações — o que implica dispor de um critério que, por sua vez, não possa ser avaliado; e tal critério só a cosmologia pode fornecer. Fazendo da vontade de potência elemento constitutivo do mundo, vai tomá-la como parâmetro no procedimento genealógico. Tanto é assim que considera a psicologia enquanto *"morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência"* (cf. *BM* § 23). Ora, essa expressão, *Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*, talvez exija escîarecimentos. Explicitação do caráter intrínseco da força, a vontade de potência é também disposição interna para criar novas configurações. É por seu caráter intrínseco que as forças querem exercer-se sempre mais; é da luta entre elas que surgem novas formas. Donde se segue pertinente falar em "morfologia da vontade de potência". Impulso para as transformações, a vontade de potência não rxxk coagir as forças a criar alguma configuração específica c. muito menos, impor-lhes uma seqüência de configurações. Donde resulta impossível identificar desenvolvimento e evolução ou progresso."

Contudo, surge um problema. À primeira vista, a expressão "morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência" diz respeito muito mais à reflexão sobre o mundo que ao estudo psicológico; por que, então, recorrer a ela para defini-lo? Ora, sendo o critério de avaliação dos valores fornecido pela cosmologia, seria legítimo determinar a psicologia por aquilo que constitui o seu fundamento. Mas, nesse caso, não haveria por que distingui-las, de modo que o problema se mantém. Uma pista para solucioná-lo talvez se encontre na maneira pela qual Nietzsche relaciona vida e vontade de potência. Se no âmbito cosmológico ele encara a vida como caso particular da vontade de potência, ao empreender a crítica dos valores, identifica uma à outra. E nem poderia proceder de outra forma, visto que concebe os valores como "humanos, demasiado humanos" e se impõe examinar como foram criados. A psicologia, que trata de avaliar as avaliações, é por isso mesmo "morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência"; ela tem de empenhar-se, justamente, em investigar a proveniência e modificações dos valores morais enquanto sintomas de formas e transformações da vida.

Nessa ótica, fazer qualquer apreciação passar pelo crivo da vida eqüivale a perguntar se contribui para favorecê-la ou obstruí-la; submeter idéias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inqui-

rir se são signos da pîenitude de “vida ou da sua degeneração; avaliar uma avaliação, enfim,’ significa questionar se é sintoma da vida ascendente ou déclinante. Importa notar, porém, que assim a análise psicológica acaba quase por confundir-se com a observação fisiológica. Ora, no entender do filósofo, entre físico e psíquico não existe traço distintivo fundamental; por conseguinte, tampouco pode haver diferença significativa entre fisiologia e psicologia. Prova disso Î; que, no aforismo em que define o estudo psicológico como “mor-foíogia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência”, ora utiliza o termo “instintos” *(Triebe)*, ora emprega a palavra “afetos” *(Affekte)* para referir-se ao mesmo objeto. E também é digno de nota que, ainda nesse texto, escreva: “uma fisio-psicologia propriamente dita tem de lutar contra resistências inconscientes no coração do pesquisador” *(BM* § 23).

Que se retome ainda uma vez a *Genealogia da moral.* A pesquisa da origem dos valores morais e de’ suas mudanças, com dados fornecidos pela etimologia e pela história, é antes de mais nada um estudo psicológico. Percebe-se agora por que o autor afirma que “a moral dos escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para em geral agir” *(GM*I § 10). Percebe-se também por que declara que o ideai ascético vai de encontro ao “prosperar fisiológico” e se sente tanto mais confiante quanto menor for “a aptidão fisiológica de vida” (cf. *GM* III § 11). Percebe-se ainda por que sustenta que a tentativa de apresentar-se como “bom demais” para este mundo provém dos “fisiologicamente deformados” (cf. *GM* iiî § I). Percebe-se, enfim, por que exige “a participação dos fistólogos e médicos no estudo deste problema (o do *valor* das avaliações aíé agora existentes)” *(GM* I § 17, nota).

Em seus escritos, Nietzsche parece tratar dos processos básicos da vida, adotando, às vezes, o ponto de vista da fisiologia e$_T$ outras, o da psicologia. Mas a aparente oscilação que manifesta entre essas abordagens é uma tentativa calculada de pôr uma contra a outra, de forma a enriquecê-las e ao mesmo tempo ultrapassá-las. Com isso, seu objetivo imediato é dar conta dos esclarecimentos que as duas perspectivas podem oferecer, sem permanecer sujeito às limitações que lhes são intrínsecas. Daí se depreende que a vida não consiste na existência de moléculas, cuja natureza se mostra nas estruturas anatômicas; tampouco na emergência e ação recíproca de impulsos, concebidos segundo o modelo presente na consciência; e menos ainda, na mera combinação dos dois registros. Ao contrário, a vida é

constituída por forças que interagem, criando diversas configurações e assumindo várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração; deve-se, pois, examiná-la tanto a partir da análise psicológica quanto da observação fisiológica. É por isso que Nietzsche não adota como ponto de partida exclusivo de suas investigações nem a vida considerada em termos fisiológicos nem a vida encarada do ponto de vista psicológico. É por isso que define como sua tarefa a “tentativa de entender os juízos morais enquanto sintomas e sinais de linguagens, em que se revelam processos de sucesso ou fracasso fisiológico, assim como a consciência das condições de sobrevivência e crescimento” (XII, 2 (165)). E por isso que caracteriza o filósofo como “médico da civilização” e vê, nessa expressão, mais do que uma simples metáfora.

“O *que faltou* aos filósofos?” — pergunta Nietzsche — [k]’a) sentido histórico, b) conhecimento fisiológico, c) um objetivo orientado para o futuro. — Fazer uma crítica sem nenhuma ironia ou condenação moral” (XI, 26 (100)) Se esse é o projeto, outra será a consecução. Ao falar de seus pares, ele raramente chega a desfazer-se da ironia e quase nunca perde a oportunidade de transformar as divergências em peça de acusação.[m] Mas, ao criticá-los, acaba por revelar sua própria concepção de filosofia. Ao filósofo impõem-se estes requisitos: o estudo psicológico para diagnosticar os valores estabelecidos; o conhecimento fisiológico para fortalecer a conexão com as ciências experimentais; a pesquisa histórica para romper definitivamente com a metafísica e a religião. Incorporados esses procedimentos, ele deve então visar o que está por vir, tendo em mira um objetivo preciso: a criação de valores. [A reflexão filosófica se reveste assim de caráter intervencionista]: propõe-se mergulhar fundo na própria época para ultrapassá-la.

Diagnosticar os valores estabelecidos é um dos propósitos de Nietzsche, no último período de sua obra. Um exemplo disso encontra-se no prefácio de *A gaia ciência:* “toda a filosofia que coloca a paz mais alto do que a guerra, toda a ética com uma concepção negativa do conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhecem um termo final, ‘im estado terminal de qualquer espécie, todo preponderante desejo estético ou religioso por um à-parte, um além, um fora, um acima, permitem que se pergunte se não foi a doença *aquilo* que inspirou o filósofo” *(GC* prefácio § 2). Mas, na investigação dos valores, seu modo de proceder torna-se ainda mais complexo; aiém da fisiologia, ele incorpora várias outras perspectivas: a histórica e a etimológica. ao lado da etnológica e da sociológica.

No entrecnizamento da reflexão sobre o mundo e da crítica dos valores, a psicologia ocupa lugar privilegiado: é o ponto de intersecção das *Naturwissenschaften* e das *Geisteswissenschaften.* Considerada a mais importante das ciências, deve contar com o auxílio de todas elas.

NOTAS

1. *EU,* Por que escrevo livros tão bons, § 5. Cf. ainda *GM* TH § 19, *GM* OI § 20, *EH,* Por que sou um destino, § 5. Convém lembrar que o escrito *Nietzsche contra Wagner* traz o subtítulo "Dossiê de um psicólogo" e o *Crepúsculo dos ídolos* foi primeira mente intituiado "Divagações de um psicólogo".

2. Montaigne, *Essais,* 1969, voJ. 2, p. 116. Levantamentos de biblioteca acusam que Nietzsche possuía dois exemplares das obras de Montaigne: *Essais, avec des notes de tous les commentateurs,* Paris, 1864 e *Versuche, nebst des Verfassers Leben,* nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste, 3 volumes, Leipzig, 1753-54.

3. Charles Andler examina detidamente a influência que os moralistas franceses exerceram sobre Nietzsche. A seu ver, antes mesmo de ser nomeado professor na Universidade de Basiléia, o filósofo entrava em contato com eles — e sua estima crescia, com o passar do tempo, à medida que aumentava a intimidade. Cf. *Nietzsche, sa vie et su pensée,* 1958, tomo I, 2ª livro.

4. Sabe-se que Nietzsche tinha em sua biblioteca uma tradução dos textos de Pascal: *Gedanken, Fragmente und Briefe,* nach der Ausgabe P. FaugÈre's, tradução alemã do Dr. C. F. Schwarte, Leipzig, 2* edição, 1865. Ao analisar a influência do pensador francês sobre Nietzsche, Andler sustenta que, desde muito cedo, o filósofo Seara fascinado pelo estilo pascaliano, debatendo-se com violência contra isso. Cf. *op. CIT.,* tomo í, pp. 118-30.

5. Provavelmente, foi à economia política que Nietzsche emprestou a noção de valor. "Nossos economistas políticos", observa-se em *O andarilho e sua sombra,* "ainda não se cansaram de farejar na palavra 'valor' uma unidade e procurar pelo originário cuneeiio-raiz do valor" *[AS* § 33). É possível que lamba m se inspirou em Eugen Diihring, em especial no livro *O valor da vida* pubiicado em 1865. As várias referências que faz a esse pensador, sobretudo as que se acham em *GM* II § 11, re velam que conhecia as suas obras.

6. Essa preocupação já aparece em *Humana, demasiado humano.* Na *Genealogia da moral,* Nietzsche refere-se àquele texto e afirma: "meus pensamentos sobre a proce dência de nossos preconceitos morais — pois disso se trata neste escrito polêmico — receberam sua primeira, parcimoniosa e provisória expressão naquela coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano, Um livro para espíritos livres,* e cuja redação foi começada em Sorrento, durante um inverno, que me permi tiu fazer alto, como um andarilho faz alto, e abarcar com o olhar o vasto e perigoso país através do qual meu espírito até então fizera sua andança. Isso aconteceu no inverno de 1876/77; os pensamentos mesmos são mais velhos. Eram, no principal, já os mesmos pensamentos que retomo nas presentes dissertações — esperemos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que eles se tenham tornado mais maduros, mais clan», mais fortes, mais perfeitos!" *(GM* prefácio g 2).

7. Foi Deleuze quem analisou, com maior clareza, a noção nietzschiana de valor, assim como o procedimento genealógico. Cf. *Niensche et la Philosophie,* 1973, em narticular, as trÊs primeiras partes do capítulo "O Trágico".

8. A esse propósito, cf. *HH* § 45 e *HH* § 96, que prenunciam essa idéia, e *BM* § 260, que a expõe.

9. Cf. XIII, (371) ! 1 (140). Georg Brandes, um dos primeiros a se entusiasmar com os escritos de Nietzsche antes da crise que interrompeu suas atividades inteíectuais em 1889, escreveu uma resenha da *Genealogia da moral.* O texto, que trazia por tí tulo "Radicalismo aristocrático" (in *Neunzig Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption,* 1979, pp. 1-15), quando de sua publicação, foi muito apreciado pelo fi lósofo.

10. Entre outros textos, cf. respectivamente *A* § 199, *Cl,* Incursões de um extemporâneo, §38 e GW1 § 16.

11. Nietzsche segue os cursos do eminente helenistaem Bonn durante o ano letivo de 1864/65; continua os estudos de filologia clássica em Leipzig, acompanhando *o* mestre que para lá se mudara. A propósito da influência que Ritsch! exerceu sobre Nietzsche, cf. Andler, *op. cit.,* tomo I, pp. 294-309. ‘

12. Preocupado em ressaîtar o caráter normativo <ia *Genealogia da morai,* Olivier Reboul escreve: "o leitor de Nietzsche, a menos que seja admirador incondicional, só pode permanecer cético quanto ao alcance histórico e positivo de sua genealogia. Suas etimologias slo freqüentemente fantasistas. (...) Por outro lado, suas explicações dos valores morais, com freqüência, são contraditas pela etnologia (...) Enfim, sua interpretação do cristianismo não resiste ao exame histórico. (...) A *Genealogia* e *O antícristo* não são absolutamente livros históricos, a despeito de se pretenderem como tais; nada mais fazem do que projetar no passado o *pathos* do autor" *(Nietzsche cri tique de Kant,* 1974, pp. 76-7).

13. Manifesto em diversos escritos, esse propósito toma-se explícito ainda uma vez, e de forma contundente, em *GM*I § 17 notar "aproveito a oportunidade que me oferece esta dissertação para expressar pública e formalmente um voto, que até agora só formulei em eventuais conversas com eruditos. Seria desejável que uma faculdade de filosofia viesse a ter o mérito de encorajar, através de uma série de concursos acadê micos, os estudos de *história da moral* — talvez este livro sirva para dar um impulso vigoroso nessa direção. Em vista de tal eventualidade, proponho a questão seguinte, que merece tanto a atenção dos filólogos e historiadores quanto a dos filósofos propri amente ditos: *'que indicações a lingüística, e em particular a pesquisa eiimológica, fornece para a história do desenvolvimento dos conceitos morais'*[1]*.'"*.

14. *Cl,* O Problema <5e Sócrates, § 2. Nessa mesma direção, pode-se 1er em *Cl,* Moral
como contranatureza, § 5; "seria preciso ter uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos, que a viveram. para poder em geral tocar o problema do *valor* da vida: razões bastantes para se compreender que este probiema *é* um problema inacessível a nos".

15. Dentre os vários textos do primeiro grupo, alguns dos mais significativos são *BM* 5 13, *BM* § 259 e XII, 2 (190); dentre os do segundo, encontra-se XIII, 14 (121).

16. Cf. Xm, 14 (134) e *NT,* Ensaio de autocrítica, § 5.

17. Tais idéias aparecem em vários aforismos de *Fará além de bem e mal* (por exempio, no 23) e estão presentes na *Genealogia da moral,* em particular nos pará grafos 7 e 11 da Segunda Dissertação.

18. Cf. *BM* § 23, onde exige "que se reconheça de novo a psicologia como a rainha das ciências",

l9.Numa passagem da *Genealogia da moral,* Nietzsche esclarece: "'Desenvolvimento' de uma coisa, de um uso, de um órgão, nessa medida, pode ser tudo, menos seu *progressifs* em direção a um alvo, e menos ainda um *progressas* iógico e

curtíssimo, alcançado com o mínimo dispêndio de força e custos — *é*, pelo contrário, a sucessão de processos mais o« menos profundos, mais ou menos independentes um do outro, de subjugamento, que se desenrolam nela, e inclusive as resistências aplicadas a cada vez contra eles, as transmutações de forma ensaiadas para fins de defesa e reação, e também os resultados de ações reativas bem-sucedidas" *(CM* H § 12).

20. Às vezes, o recurso precipitado à fisiologia faz de Nietzsche um crítico por demais irreverente: ele identifica Pascal e o hipocondríaco, refere-se a Espinosa como tísico, suspeita que Rousseau e Schopenhauer eram doentes do coração e considera Wagner uma anomalia fisiológica (cf. respectivamente *Cl,* Os quatro grandes erros, § 6, *GC* § 349, *A* § 538 e *CW* § 7). Mas talvez seja justamente essa irreverência que o tome atraente para tantos.

Capítulo III

A crítica à doutrina moral kantiana

No período da transvaloração dos valores, Nietzsche acusa a psicologia de abrigar preconceitos morais. "A moral falsificou radical e fundamentalmente a psicologia — ela a *infeccionou com morar (EH*, Por que escrevo livros tão bons, § 5), diz ele na autobiografia. Pouco importa que se proponha justamente tratar das questões morais, nem por iso a psicologia deixa de correr o risco de contaminar-se por elas. Ao ignorar que os valores foram criados, procura legilimá-los num mundo supra-sensívd; ao desconhecei a história, acaba por aproximar, de algum modo, a moral e a metafísica. Figura exemplar desse procedimento, Kant será um dos alvos privilegiados da crítica nietzschiana: "*Kant*, psicólogo e conhecedor do homem dos mais limitados, equivocou-se grosseiramente quanto aos grandes valores históricos (Revolução Francesa); fanático da moral *à ia Rousseau* com valores cristãos subjacentes; inteiramente dogmático mas com forte repugnância por essa propensão, a ponto de desejar tiranizá-la, mas também cansado de ceticismo; e tampouco tocado pelo sopro do gosto cosmopolita e da beleza antiga... um *retardador* e *intermediário* nada original",[1]

As divergências entre Kant e Nietzsche logo aparecem na maneira pela qual concebem a filosofia. No final da *Crítica da razão pura,* Kant distingue os procedimentos técnicos da pesquisa e a arte arquitetônica da razão. Entende que a aquisição de certos conhecimentos mais ou menos díspares, feita freqüentemente sem regras determinadas nem fins precisos, pode representar a condição primeira de toda ciência, mas não satisfaz as exigências do espírito, que reclama e quer fundar a unidade sistemática do saber. "É um infortúnio", declara, "que só após termos seguido por muito tempo as indicações de uma idéia oculta em nós, ao coletarmos rapsodicamente.

como material de construção, muitos conhecimentos relativos a esta mesma idéia, e só após termos por um longo tempo reunido tecnicamente os mesmos, se nos tomou primeiramente possível vislumbrar a idéia em meio a uma luz mais clara e esboçar arquitetonicamente um todo segundo os fins da razão" *(Crítica da razão pura,* 1983, p. 406). Desafortunada, essa necessidade de, na pesquisa, começar penosamente pelas partes para seguir em direção ao todo, decorre da imperfeição c limites das faculdades do homem. Incapaz de apreender, de um só golpe, a idéia em tomo da qual deve organizar a multiplicidade dos conhecimentos, ele se vê obrigado a recorrer a procedimentos técnicos, a fim de fundar a unidade sistemática do saber.

Se esse não é talvez o caminho percorrido pelo pensamento humano em geral, como quer Kant, certamente constitui a lei de seu próprio pensamento. Antes de empenhar-se na elaboração da doutrina, ele dedica-se à empresa crítica, discernindo os diferentes modos do saber, distinguindo as diversas faculdades e delimitando seus respectivos campos de aplicação. Cumpridas as exigências assim impostas, pode então entregar-se à construção de sua filosofia, de seu sistema. "Por um sistema", define, "compreendo a unidade dos conhecimentos múltiplos sob uma idéia. Esta última é o conceito racional da forma de um todo na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto as posições que as partes ocupam umas em relação às outras são determinadas *a priori* por tal conceito" *(Op. cit.,* p. 405). E mais adiante sustenta: "a Filosofia é, pois, o sistema de todo o conhecimento filosófico, É necessário tomá-la objetivamente caso se compreenda por Filosofia o arquétipo para se julgar todas as tentativas de filosofar" *(Op. cit.,* p. 407). Que ele ambicione fundar um sistema filosófico e entenda que a filosofia deve necessariamente erigir-se enquanto sistema, são pontos inquestionáveis. Resta saber em que medida essa concepção não é por demais rígida, pois, se a filosofia pura se identifica com uma arquitetônica dos sistemas, então não poderiam pretender-se filósofos pensadores como Pascal, Rousseau e, tampouco, Nietzsche.

Por outro lado, Nielzsche adverte em *Para além de bem e mal: "os filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores:* eles dizem 'Assim deve ser!'; são eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem e para isso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os dominadores *âo* passado — estendem sua mão criadora em direção ao futuro, e tudo o que é e foi se toma para eles meio, instrumento.

martelo. Seu 'conhecer' é *criar,* seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é *vontade de potência" (BM* § 211). Antes de mais nada, ele parece conceber a filosofia como criação de valores. Quem escolhe abraçar essa tarefa pode contar, sem dúvida, com os esforços dispen-didos pelos "trabalhadores filosóficos" em detectar, analisar, fundamentar e mesmo questionar os valores já existentes. Mais ainda, pode e talvez até deva passar por um processo preparatório, assumindo na apreciação desses valores os mais diversos pontos de vista, inclusive o dos "trabalhadores filosóficos". Mas o seu trabalho começa onde o destes se detém. Ao tratar dos filósofos do futuro, Nietzsche afirma que "teriam pleno direito de ser chamados de críticos; e certamente serão homens de experimentos" *(BM* § 210). Mais uma vez, deixa entrever a íntima relação entre perspectivismo e experimentalismo: quem se entrega à tarefa filosófica, buscando criar novos valores, não pode deixar de adotar diferentes perspectivas, não deve furtar-se a fazer experimentos com o pensar. É por isso que distingue os "filósofos propriamente ditos" e os "trabalhadores filosóficos": uns inovam, outros compactuam — e acredita que Kant estaria entre os últimos.[2] Irônico e jocoso, chega a escrever no *Crepúsculo dos ídolos:* "Numa defesa de tese:
— Qual *é* a tarefa de todo ensino superior?
— Fazer do homem uma máquina.
— Qual o meio que é preciso empregar para tanto?
— Ele deve aprender a entediar-se.
— Como se chega a isso?
— Graças à noção de dever.
— Quem pode lhe servir de modelo?
— O filólogo: ele ensina como trabalhar com obstinação.
— Qual é o homem perfeito?
— O funcionário.
— Qual a filosofia que dá a melhor definição do funcionário?
— A de Kant: 'o funcionário como coisa em si constituído juiz do
funcionário como fenômeno'" (O, Incursões de um extemporâneo, § 29).

Enfim, se, para Kant, Nietzsche talvez nada mais fizesse que malbaratar o saber, para este, aquele não passaria de operário da filosofia, funcionário do saber. Num caso, filosofia e sistema se identificam, portanto quem se propõe fazer experimentos com o pensar, abraçando diferentes perspectivas ao tratar de uma mesma questão, não poderia pretender-se filósofo; no outro, filosofia é, antes de mais nada, criação de valores, portanto quem se limita a fundar valores já estabelecidos nada mais seria do que trabalhador filosófico.[3]

Não escapa a Nietzsche que suas concepções de filosofia se apresentam como inteiramente diversas. Na autobiografia, ele declara que a *Terceira consideração extemporânea* trouxe esclarecimentos a respeito "de que modo concebo o filósofo, como um terrível explosivo diante do qual tudo está em perigo, de que modo situo meu conceito de filósofo a mil léguas de um conceito que inclui até mesmo um Kant, para não falar dos 'ruminantes' universitários e outros professores de filosofia" *(EH,* Co. Ext., § 3). Os filósofos propriamente ditos podem passar por um processo preparatório e até tornar-se críticos, mas é imprescindível que aí não se detenham. "Nossos novos filósofos", conclui, "ainda assim dirão: 'os críticos são instrumentos dos filósofos e, enquanto instrumentos, estão longe de serem eles mesmos filósofos. Até o grande chinês de Koenisbeig foi apenas um grande crítico"'.[4] À parte a opinião que externa nesse texto a respeito de Kant, é possível que este com ele concordasse quanto ao mais — tanto é que concebeu a empresa crítica como propedêutica â elaboração da própria filosofia.

No prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura,* Kant começa afirmando que a razão humana possui "esse destino singular" de colocar-se questões que não poderia recusar nem responder. Toda a metafísica até então teria fracassado, por não enfrentar a dificuldade fundamental, que reside no fato de existirem questões inevitáveis, mas insolúveis, no plano teórico — e justamente por isso ela precisaria ser submetida à crítica. Propõe-se, pois, fazer o balanço do espólio da velha metafísica, a fim de empreender sua restauração a partir de bases inteiramente novas. E, no prefácio à segunda edição da obra, observa: "o objetivo desta Crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metafísica e promover através disso uma completa revolução na mesma segundo o exemplo dos gcômetras e investigadores da natureza" *(Op. cit.,* p. 14.). Deixa claro que a crítica não tem a função de substituir a metafísica por uma teoria do conheci mérito da dencía positiva, e sim a de fundá-la, apesar da profunda dificuldade que lhe é inerente. Ela deve ser considerada uma disciplina filosófica, não no senado de domínio do saber, mas no de "educação" da razão humana, uma vez que esta tem de reconhecer os seus limites para bem operar nos seus diferentes usos. A crítica tem uma "utilidade *negativa" t* porque impede a razão de ultrapassar os limites da experiência, no domínio do conhecimento; mas também "possui utilidade *positiva* muito importante, tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente

necessário da razão pura (o moral) no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade" *(Op. cit., p.* 15.).

Quanto à idéia de constituir a crítica apenas um meio para a realização da tarefa filosófica, Nietzsche e Kant talvez se pusessem de acordo. Mas o fato de suas concepções de filosofia serem inteiramente diversas faz as divergências, inevitavelmente, ressurgirem. Para Nietzsche, a crítica empreendida por Kant não tem legitimidade, pois opera de modo a atribuir à razão o duplo papel de réu e juiz. É por isso que pergunta: "não é curioso exigir que um instrumento critique seu próprio acerto e competência? que o intelecto mesmo 'conheça' seu valor, sua força, seus limites? isso não foi até mesmo um certo contra-senso?".[5] Assim procedendo, Kant teria acarretado nefastas conseqüências para a teoria do conhecimento — o que não cabe agora examinar —, mas sobretudo revelado, no que diz respeito à doutrina moral, uma intenção. Com a crítica, teria o propósito de impor limites à razão, para melhor instituir a moralidade num mundo transcendente. E, quanto a este ponto, Nietzsche talvez não esteja tão longe de compreender o projeto kantiano.[6]

Na "Dialética Transcendental" da primeira Crítica, ao mesmo tempo cm que denuncia a impossibilidade de um conhecimento teórico do mundo supra-sensível, Kant deixa subsistir a legitimidade da busca metafísica, mesmo porque, enquanto "disposição natural" do homem, ela lhe é inalienável. Se descarta, no domínio teórico, o eu como substância em si, o mundo como síntese completa dos acontecimentos e Deus como condição de todos os objetos em geral, exige, no domínio prático, a crença racional na imortalidade da alma, numa causalidade livre e na existência de um ser superior. Não há motivo para dúvidas, quando afirma que, por uma espécie de harmonia providencial, ao suprimir a metafísica dogmática, atribuindo ao mundo dos fenômenos a lei do encadeamento necessário das causas e efeitos, abriu espaço num outro mundo para a liberdade e a verdadeira moralidade. É justamente a "Dialética Transcendental" que lhe permite operar a transição do mundo dos fenômenos para o das coisas em si, proceder à passagem da teoria do conhecimento para a doutrina moral.

Ora, no prefácio à *Aurora*, Nietzsche declara "que todos os filósofos edificaram sob a sedução da moral, e Kant também — que seu propósito era aparentemente certeza, 'verdade', mas era propriamente 'majestáticos edifícios éticos*: para servir-nos ainda uma vez da inocente linguagem de Kant, que designa como sua própria, 'não tão resplandecente, mas também não desprovida de mérito', tarefa e

trabalho, ‘tomar plano e sólido o chão para esses majestáticos edifícios éticos’“.[7] Talvez seja irrelevante notar que, aqui, a citação é extraída justamente da “Dialética Transcendental”, embora esse fato pudesse contribuir para mostrar que Nietzsche esposa a tese da solidariedade entre as Críticas. Mas, no quinto aforismo de *Para além de bem e mal,* ele afirma: “a tartufaria tão rígida quanto modesta, com que o velho Kant nos atrai nos meandros da dialética, para nos conduzir, ou melhor, para nos seduzir até o seu ‘imperativo categórico’ — esse espetáculo nos faz rir”. Talvez seja forçado demais pretender que, aqui, a expressão “meandros da dialética” tenha como referência precisamente a “Dialética Transcendental”, se bem que esse viés de leitura viesse concorrer para nossa hipótese interpreta-tiva. Mas há outro texto mais adequado a nos confirmar. “Para abrir espaço para seu ‘reino moral’“, escreve Nietzsche referindo-se ao filósofo, “ele se viu obrigado a anexar um mundo indemonstrávei, um ‘além’ lógico — era justamente para isso que ele necessitava de sua crítica da razão pura. Para exprimi-lo de outro modo: *ele não teria necessitado dela*, se para ele *isto* não tivesse sido mais importante do que tudo, tomar o ‘reino moral’ invulnerável, de preferência ainda, invulnerável à razão — ele sentia justamente a vulnerabilidade de uma ordenação moral das coisas, da parte da razão, muito fortemente!”.’

O alvo privilegiado do ataque à filosofia crítica é a célebre frase de Kant: “tive que suprimir o saber para obter lugar para a fé”. Denunciando íI separação por ele estabelecida entre conhecimento c fé racional, com vistas a instituir a moralidade, Nietzsche acusa-o de fanatismo moral.[9] No seu entender, Kant não hesitou em delimitar o campo de atuação da razão, excluindo de seu alcance o domínio moral, paia tomá-lo irrefutável, pois incompreensível. Num fragmento póstumo, observa: “a mais sutil escapatória: o criticismo kantiano. O intelecto contesta a si mesmo o direito tanto de interpretar num sentido dado quanto de recusar a interpretação nesse sentido. Contenta-se em preencher o vazio com um *aumento* da confiança e da fé”, com uma renúncia a toda possibilidade de provar sua fé” (XII, 2 (165)).

Mas, para Kant, a crítica da razão prática não poderia proceder de modo análogo ao da crítica da razão pura. Enquanto esta justifica os juízos sintéticos *a priori* como condições de possibilidade do conhecimento, aquela não procura justificar a lei moral como condição de possibilidade da conduta humana, mesmo porque, sendo incondicionalmente ordenada, imperativamente ditada, não pode ser justifi-

cada nem pede para sê-lo. Portanto, se, por um lado, não é possível compreender por que a razão pura também é razão prática, por outro, o caráter absoluto daquilo que esta ordena leva a compreender por que cia *ú* incompreensível.

Mesmo tendo em conta a argumentação, Nietzsche comentaria: “vemos *aplicados todos os meios* suscetíveis de paralisar a reflexão e a crítica nesse domínio: — atitude que Kant adota, para não falar dos que recusam como imoral a idéia de aí ‘pesquisar’“ (XHI, 14 (108)). Assim, estabelecidas as condições e limites do conhecimento humano, a moralidade teria sido excluída desse domínio, tomando-se então objeto de crença. A crítica kantiana entorpeceria a crítica dos valores morais, resultaria na esclerose das investigações éticas. Paralisia, entorpecimento, esclerose: não é justamente desse modo que se caracteriza o procedimento dos que se deixam levar pelos próprios preconceitos?

Ainda uma vez. Kam poderia explicitar o seu projero: ao conceber a crítica como propedêutica, estaria visando à elaboração de um sistema, que, na sua parte mais geral, englobaria uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes. A primeira deveria examinar os princípios racionais *a priori* do conhecimento teórico das coisas, e a segunda, os princípios racionais que determinam *a priori* a conduta humana; uma trataria das leis da natureza e a outra, das leis do dever ser. Com isso, ele pretenderia investigar se, num domínio dado, o da ciência no que diz respeito à razão pura e o da moral no que concerne à razão prática, existem juízos sintéticos *a priori.*

Adotando outro ângulo de visão, Nietzsche diria que a pergunta fundamental que a filosofia crítica se coloca — como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na ciência e na moral? — tem sempre a mesma resposta: “em *virtude de uma faculdade:* mas infelizmente, não assim com três palavras, mas de um modo tão circunstanciado, tão respeitável, e com um tal dispêndio do senso alemão de profundeza e de encaracolado, que não se percebeu a cômica *niaiserie allemande* que se esconde em uma tal resposta. Ficou-se até mesmo fora de si com essa nova faculdade, e o júbilo chegou ao auge quando Kant descobriu, ainda por cima, também uma faculdade moral no homem”.[10] Kant teria esquecido a diferença entre “inventar” e “descobrir, acreditando descobrir quando apenas inventava. E, concebendo o sujeito como um ser dotado de diversas faculdades, pensou resolver o problema que se havia colocado, Se na teoria do conhecimento, quando lhe faltava um princípio, ele inventava uma faculdade, na doutrina moral a falta de coragem para a pesquisa levou-o à in-

venção da razão prática. Advogando em causa própria, “Kant, em sua candura alemã, tentou dar um aspecto científico a essa forma de corrupção, a essa falta de consciência intelectual, com o conceito de ‘razão prática’: ele inventou urna razão especial, para indicar os casos em que não se tem de preocupar com a razão, ou seja, quando a moral, quando o sublime mandamento ‘tu deves’ se faz ouvir”.[11]

Para Kant, enquanto em seu uso teórico a razão busca conhecer, chegando, por vezes, até a extrapolar seu campo de aplicação, em seu uso prático, ela determina o próprio objeto através da ação. Mas, tanto na ciência como na moral, a questão que se coloca diz respeito à existência de juízos sintéticos *a priori*. Encontrados nos dois domínios, eles serão considerados “fatos de razão”. Isso não quer dizer, é claro, que provenham da experiência, mas sim que manifestam no homem o puro poder de sua razão.

Contudo, Nietzsche talvez não tenha notado que, no interior desse sistema, a razão possui duplo uso: o prático e o teórico e — mais ainda — que razão teórica e razão prática são “uma única e mesma razão”. A seu ver, tudo se passa como se, ao procurar responder ã pergunta fundamentai da filosofia critica, seu fundador tivesse lançado mão de um artifício — dotar o sujeito de diversas faculdades — e ainda tivesse recorrido a uma artimanha — restabelecer a distinção entre teoria e prática. *“Perigosa distinção entre ‘teórico’ e ‘prático’“*, declara Nietzsche, “por exemplo em Kant, mas também nos antigos: procedem como se a pura intelectualidade lhes colocasse os problemas do conhecimento e da metafísica; procedem como se, qualquer que fosse a resposta da teoria, a prática devesse ser julgada segundo seus próprios critérios” (XIII, 14 (107». Ele percebe que, no pensamento kantiano, a crítica da razão prática não se faz de modo análogo ao da razão pura e compreende que a doutrina moral e a teoria do conhecimento recobrem domínios diversos, requerendo tratamentos específicos. Mas não viria esse procedimento expressar, ainda uma vez, a separação entre conhecimento e fé racional? E, nesse caso, não haveria ainda mais razão para acusar Kant de fanatismo moral? Se, reportando-se à *Crítica da razão pura*, perguntou: “não é curioso exigir que um instrumento critique seu próprio acerto e competência?” *(A* prefácio § 3); ao remeter-se às questões tratadas pela *Crítica da razão prática*, poderia, pela mesma linha de raciocínio, perguntar: não é curioso exigir que um instrumento para a reflexão se recuse a refletir?

De acordo com Kant, fundada a legitimidade da aplicação das categorias do entendimento as intuições sensíveis, graças ao esque-

matismo transcendental, funda-se também a possibilidade de conhecimentos universais e necessários a partir dos dados fornecidos pela experiência. Conformando-se os fenômenos à estrutura e à atividade sintética do sujeito, está garantida a objetividade das leis da natureza e, nesse domínio, cabe tão-só ao entendimento o poder legislador. Por outro lado, impondo-se a moral como independente de qualquer tendência natural ou inclinação sensível, a ação considerada moralmente boa deve ser a que obedece única e exclusivamente à lei estabelecida pela razão. Quem ordena ao homem como agir é a faculdade pela qual ele é homem e, nesse domínio, compete apenas à razão o poder de legislar.

Sem levar em conta tais sutilezas, Nietzsche mostra-se avesso às divisões. Referindo-se a Goethe, escreve: "o que ele queria era a *totalidade;* combatia o divórcio entre razão, sensibilidade, sentimento, vontade (pregado, numa repugnante escolástica, por *Kant*, o an-típoda de Goethe)" *(Cl,* Incursões de um extemporâneo, §-49). Oimpartimentação em facilidades, distinção entre teoria e prática, separação de conhecimento e fé racional — teria Kant, ao montar a sua estratégia, adotado a sentença "dividir para reinar"? Ou teria tomado, talvez, como divisa, "dividir para melhor instituir o 'reino moral"'? Além de acusá-lo de fanatismo, por estabelecer a separação entre conhecimento e fé racional para instituir a moralidade, Nietzsche vai denunciar seu obscurantismo, por restaurar o mundo transcendente graças à doutrina moral. Essa idéia já aparece em *Humano, demasiado humano:* "os metafísicos sutis, que preparam o ceticismo e, por sua sagacidade excessiva, provocam a desconfiança em relação à sagacidade, são bons instrumentos para um obscurantismo refinado. É possível que se utilize o próprio Kant com esse objetivo? Melhor ainda: é possível que ele *quisesse* algo semelhante, pelo menos temporariamente, segundo sua famosa explicação: abrir uma via para a *crença*, impondo limites à *ciência?" (OS* § 27). Mas deixemos de lado, por um momento, as considerações de Nietzsche sobre a filosofia crítica e abandonemos a disposição (ou indisposição?) com que considera o seu fundador, para ouvir o outro lado na polêmica.

Não é por acaso que Kant se refere à terceira antinomia da "Dialética Transcendental" como "a mais afortunada perplexidade" com que a razão pura se defrontou. Só é possível o acordo entre liberdade e necessidade, mediante a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. A tese, que defende a existência da causalidade livre, e a antítese, que sustenta existir apenas a causalidade natural,

podem ser ambas verdadeiras, desde que se disíingam seus respectivos campos de aplicação. A resolução da antinomia consiste em mostrar que a causalidade livre, que responde a um interesse da razão, pode existir na relação entre coisas em si e fenômenos, enquanto a causalidade natural, que satisfaz uma exigência do entendimento, se restringe às relações dos últimos entre si. O dualismo entre mundo sensível e mundo inteligível, que, de início, é puramente especulativo, acaba por revestir outra forma, tomando-se dualismo dos usos da razão: de um lado, ela confere um máximo de unidade e totalidade aos conceitos do entendimento aplicados às intuições sensíveis e, de outro, é capaz de produzir atos por si mesma; de um lado, *é* teórica e, de outro, prática. Se a causalidade natural não tem nenhum alcance no domínio prático, a causalidade livre não pode ser aplicada no teórico. É por isso que a *Crítica da razão pura*, empenhando-se em investigar as condições e limites do conhecimento humano, nada mais faz, com a resolução da terceira antinomia, que apontar a *possibilidade* de que exista a causalidade livre. Sem contradizer a necessidade da causalidade natural, é possível admitir que existem no mundo seres que, além de se submeter à necessidade das leis da natureza, são dotados de liberdade, isto é, autodeterminam suas ações. Assim o homem apresenta duplo caráter; enquanto fenômeno, tem caráter empírico, já que faz parte *áo* mundo sensível e suas ações são efeitos que decorrem inevitavelmente da natureza; enquanto *noumenon*, possui caráter inteligível, uma vez que independe da influência da sensibilidade e de toda determinação fenomenal e suas ações são autodeterminadas.

Ora, a esse propósito, Nietzsche diria na *Genealogia da moral:* '"caráter inteligível', com efeito, significa em Kant um certo estado de coisas, de que o intelecto compreende apenas o bastante para perceber que ele *é* para o intelecto *completamente ininteligíveC*[1] *(GM* ID § 12). Se aqui se limita a retomar a idéia de que Kant, estabelecendo as condições e limites do conhecimento humano, pôs fora do seu alcance o domínio moral, para torná-lo irrefutável, pois incompreensível, em outro texto, introduz um novo argumento. "O ponto fraco do criticismo kantiano", escreve, "tornou-se pouco a pouco visível mesmo para o olhar mais grosseiro: Kant não tinha mais o direito de distinguir entre o 'fenômeno' e a 'coisa em si' — ele havia negado a si mesmo o direito de continaur a fazer essas distinções antigas e habituais, na medida em que recusou como ilícita a dedução do fenômeno a partir de uma causa do fenômeno — de acordo com a sua compreensão do conceito de causalidade e de sua

validade puramente infcrafenomenal: compreensão que, por outro lado, já antecipa essa distinção, como se a 'coisa em si' não fosse apenas inferida e, ao contrário, estivesse *dada*[1]'.[12] Agora, incrimina Kant por ter feito uso indevido do conceito de causalidade, que ele mesmo definira: enquanto categoria do entendimento, aplicável às intuições sensíveis, a causalidade deveria restringir-se ao mundo dos fenômenos, não podendo, pois, ser utilizada para dar conta da rela* ção entre estes e as coisas em si. Ao extrapolar o campo de aplicação desse conceito, foi levado a afirmar a existência do mundo supra-sensível.

Contudo, a Nietzsche talvez tenha escapado que a existência e a causalidade, atribuídas pelo pensamento kamiano às coisas em si, não são as mesmas que figuram na tábua das categorias da "Dedu-Ção Transcendental". Enquanto conceitos *a priori* do entendimento, sem dúvida, elas só teriam validade se aplicadas às intuições sensíveis; mas, empregadas para pensar a relação entre fenômenos e coisas em si, revestem caráter puramente inteligível. Em outras palavras: as coisas em si, embora não possam ser conhecidas, satisfazem, por sua existência e causalidade, uma exigência da razão, que nelas estabelece o fundamento dos dados empíricos. Isso não significa que se imponham de fora à razão, porque, nesse caso, esta se converteria numa espécie de sensibilidade; tampouco quer dizer que sejam produzidas pela razão como meras ficções, pois, então, permaneceriam relativas à faculdade que as teria engendrado. Afirmadas pela razão, são objetos em idéia e não objetos da experiência; idéias transcendentais, são princípios reguladores e não princípios constitutivos do conhecimento; valem como máximas para a pesquisa indefinida da completude do saber, indicando o procedimento pelo qual os objetos da experiência podem ser reunidos na maior unidade possível.

Por outro lado, o mundo sensível comporta uma realidade empírica, fundada nesta dupia condição: os fenômenos são dados em intuição sob as formas *a priori* da sensibilidade e encadeados segundo leis impostas pelas categorias do entendimento. Mas, uma vez que as formas da sensibilidade e as categorias do entendimento exprimem a natureza do sujeito, os fenômenos nada mais são do que representações e, por isso, repousam na existência das coisas em si. Além do mais, a causalidade tem como sentido estrito estabelecer relações dinâmicas entre *o* condicionado e a condição, sem referir essas relações às intuições sensíveis, desde que não se esteja visando ao conhecimento; ela pode, pois, colocar a condição fora da série

dos termos condicionados. Portanto, graças ao caráter fenomenal, agora plenamente garantido, do mundo sensível, e graças ao caráter essencialmente sintético do conceito de causalidade, capaz de ligar o condicionado a uma condição cuja natureza lhe é heterogênea, o inundo passa a ter também uma realidade transcendental, constituída pelas coisas em si, que doravante são consideradas causas dos fenômenos, “A razão pura”, afirma Kant, “deixa tudo ao encargo do entendimento, que se refere imediatamente aos objetos da intuição ou, antes, à sua síntese na capacidade da imaginação. A razão reserva para si somente a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura conduzir a unidade sintética, que é pensada nas categorias, até o absolutamente incondicionado” *(Op. cit.*, p. 192). Indiferente à argumentação, Nietzsche talvez insistisse no obscurantismo e fanatismo moral de Kant. “Afirmar em bloco a *existência,* de coisas, de que não sabemos absolutamente nada, exatamente porque existe vantagem em não poder nada saber delas, era ingenuidade de Kant, conseqüência de um resíduo de necessidades, em particular, morais e metafísicas” (XII, (299) 10 (205)). Mas Kant poderia contra-argumentar que esse leitor não se deu conta da distinção capital, em sua obra, entre conhecer e pensar. Desprezando-a, Nietzsche teve que tachá-lo de incoerente por admitir as coisas em si depois de provar ser impossível conhecê-las. Ora, foi justamente a distinção entre conhecer e pensar que permitiu apaziguar o conflito em que a razão se achava envolvida com si mesma: doravante, se as coisas em si não podem ser conhecidas, elas devem ser pensadas, pois a própria razão se vê compelida a afirmá-las. E Nietzsche poderia retrucar que assim ressurge, ainda com maior veemência, a separação entre conhecimento e fé racional. A célebre frase: “tive que suprimir o saber para obter lugar para a fé” encontraria ressonância na compartimentação em faculdades, no divórcio de teoria e prática, na distinção entre conhecer e pensar; todos esses desdobramentos teriam um único objetivo: tomar a moralidade invulnerável e, graças a ela, restaurar o mundo supra-sensível. “De onde vem o júbilo, que, com o aparecimento de Kant, percorreu o mundo letrado alemão, composto em três-quartos de fiihos de pastores e pedagogos? de onde vem a convicção alemã (que ainda hoje encontra eco) de que Kant começou uma mudança para *melhor?”,* pergunta ele no *Anti-cristo.* “O instinto de teólogo do letrado alemão adivinhou o que agora se tomava outra vez possível... Abria-se um caminho sinuoso para o antigo ideal; o conceito de ‘mundo verdadeiro’, o conceito da moral como *essência* do mundo (os dois erros mais pérfidos que

existem!) eram outra vez, graças a um ceticismo sagaz e prudente, se não demonstráveis, pelo menos não *refutáveis*... A razão, os *direitos* da razão não vão tão longe... Fez-se da realidade uma 'aparência'; fez-se de um mundo inteiramente *inventado,* o mundo do ser, realidade... O sucesso de Kant é simplesmente sucesso de teólogo" *(AC* § 10). Fundando-se numa crença, a metafísica torna-se teologia.

Depois dessa afirmação, Kant talvez julgasse inócuo continuar o diálogo. Ou, *Außclärer*, talvez ainda se empenhasse em fazer ver que a fé nos postulados da razão prática é, antes de mais nada, fé racional. Ao salientar que a idéia de liberdade é geradora da lei moral, a *Crítica da razão prática* mostra a um só tempo que a razão pura é por si mesma razão prática, uma vez que a idéia racional de liberdade encontra na noção prática de lei moral não apenas uma aplicação, mas a própria realização. O absoluto incondicionado, que não podia ser atingido, no domínio do conhecimento, pela razão em seu uso teórico, é alcançado por ela em seu uso prático, na esfera da moralidade. É por isso que a razão prática tem primazia em relação à teórica, "O conceito de liberdade", afirma Kant, "na medida em que tem sua realidade provada por.uma lei apodítica da razão prática, constitui a pedra angular de todo o edifício de unvsistema da razão pura, incluindo-se a razão especulativa" *(Kritik der praktischen Vernunft,* 1968, p, 3). Em primeiro lugar, a lei moral implica que o homem é também causalidade livre, pois o dever exige que ele se determine por um motivo puramente racionai, completamente isolado da sensibilidade. Esta é a definição mesma de liberdade; pelo dever, o homem sabe que não é somente o que aparece, uma parte do mundo sensível, submetida ao determinismo universal, mas é também uma coisa em si, fonte de suas próprias determinações. A razão prática justifica, pois, o que a teórica apontava com possível com a resolução de terceira antinomia: a conciliação da liberdade do homem enquanto *noumenon* com sua necessidade enquanto fenômeno.

Dotado de razão, o homem quer realizar a virtude, entregar-se ao cumprimento do dever; mas, possuindo sensibilidade, procura alcançar a felicidade. Ora, o soberano bem constitui o objeto completo e absoluto da razão pura e prática; consistindo no acordo perfeito entre virtude e felicidade, comporta, porém, uma antinomia. O desejo de felicidade não pode ser o motivo que leva o homem a realizar a virtude, a submeter-se à lei moral, uma vez que a felicidade depende da satisfação das inclinações naturais, que nada têm a ver com a lei moral ditada pela pura razão; por outro lado, a máxima da virtude não pode ser a causa eficiente da felicidade, já que ela é

completamente indiferente à satisfação das inclinações sensíveis, sendo ditada pela causalidade livre, que é totalmente diversa do encadeamento de causas e efeitos a que se acha submetida a sensibilidade. A solução dessa antinomia é dada pelos postulados da razão prática: a imortalidade da aíma e a existência de Deus. Se o dever tem sentido, é preciso postular uma realidade tal que o homem se preste finalmente à exigência da lei moraî; é preciso postular a imortalidade da alma, ou seja, a crença na possibilidade de o homem continuar em progresso indefinido rumo ao soberano bem, e a existência de Deus, ou seja, a crença num ser supremo, criador da natureza e autor da lei moral, em quem reside o fundamento do acordo entre virtude e felicidade. Imortalidade da alma e existência de Deus, postulados da razão prática, são objeto de uma fé racional, da fé em realidades que só existem como condições da vida moral. A razão prática não exige que essas realidades sejam demonstradas pela razão pura teórica, mesmo porque esta não tem poder para tanto; e tampouco poderia exigi-lo, pois o cumprimento do dever não depende, em hipótese alguma, de demonstrações teóricas; caso contrário, estaria comprometido o caráter incondicional da lei moral, o caráter categórico do imperativo. A razão prática não recorre, portanto, ao concurso da razão teórica, mas tem primazia em relação a ela, uma vez que esta deve admitir a crença nos postulados exigidos por aquela, desde que não sejam logicamente contraditórios.

Diante da explanação, Nietzsche talvez desse de ombros e dissesse: “com isso, propriamente, se *trabalha contra* o ideal ascético? Pensa-se, efetivamente, com toda seriedade (como os teólogos imaginam por um certo tempo), que porventura a vitória de Kant sobre a dogmática conceituai da teologia (‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’, ‘imortalidade’) tenha feito dano àquele ideal? — quanto a isto, por enquanto, não deve nos importar se o próprio Kant sequer tinha em mente semelhante propósito. O certo é que os transcendentalistas de toda espécie, desde Kant, ganharam outra vez o jogo — estão emancipados dos teólogos: que felicidade! —, ele lhes denunciou aquele caminho dissimulado, pelo qual doravante podem seguir de próprio punho e com a melhor decência cientifica os ‘desejos de seu coração’“ *(GM* III § 25). Se o fundador da filosofia critica teve ou não a intenção de combater o ascetismo da teologia dogmática, é uma questão que, por ora, não cabe colocar. Não seria preciso já, de alguma forma, ser kantiano para julgar intenções? Mas o fato de restaurar o mundo transcendente é o quanto basta para que Nietzsche inclua em sua lista de *“impossíveis (para mim):* (.-.) *Kant:* ou *Canl*

enquanto 'caráter inteligível'".[13] Para ele, o filósofo seria hipócrita, pois lançou mão dos mais diversos estratagemas para tomar a moralidade invulnerável. A cotnpartimentação do homem em faculdades, como Nietzsche pode aceitá-la, se declara que pensamentos, sentimentos e impulsos, como células, tecidos e órgãos, estão em franco combate, pois em todos eles faz efeito a vontade de potência? O divórcio de teoria e prática, como pode admiti-lo, se sustenta que tanto o conhecimento quanto a ação abrigam "apreciações de valor" e, sob essa ótica, devem ser examinados? A separação entre saber e crença, como pode tolerá-la, se defende a tese de que moral, política, religião, ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem tem de passar pelo crivo da vida?

A partir desse ângulo de visão, a própria filosofia crítica deve ser submetida ao exame genealógico. Não consistiria ela na "confissão de seu autor"? Não seria Kant, como tantos outros, "advogado dos próprios preconceitos"? Não estaria ele tomando "os bons sentimentos como argumentos", "a convicção por critério de verdade"? "Não se deve afetar caráter científico", afirma Nietzsche, "quando ainda não é tempo de ser científico; mas mesmo o verdadeiro pesquisador deve desfazer-se da vaidade, que consiste em afetar um tipo de método, que no fundo ainda não está no tempo. Do mesmo modo, ele não deve 'falsificar', com um falso arranjo de dedução e dialética, as coisas e pensamentos a que chegou por outros caminhos. É assim que Kant, em sua 'moral', falsifica sua íntima inclinação psicológica" (XI, 35 (31)). Para Nietzsche, ao estabelecer a separação entre conhecimento e fé racional, ponto de apoio para outras distinções, Kant teria tornado invulnerável a moralidade e restaurado, graças a ela, o mundo supra-sensível. Daí o seu sistema caracterizar-se como "uma filosofia de portas dos fundos" (cf. *CI*, Incursões de um extemporâneo, § 16): por elas, entrariam a moral e a metafísica, que a crítica havia escorraçado do domínio do conhecimento. Contra esse sistema, pesaria a agravante de procurar legitimar a crença em Deus, na alma, na liberdade, na imortalidade, permitindo, com isso, que por trás da metafísica ainda se escondesse a teologia.

Mas, da perspectiva nietzschiana, toda crença já é um problema psicológico, no sentido de abrigar avaliações, e enquanto tal deve ser avaliada. Investigados os móveis que presidiram à constituição da filosofia crítica, analisadas as inclinações que levaram à elaboração de sua doutrina moral, concluído, enfim, o exame genealógico a que foi submetido o pensamento kantiano, Nietzsche declara: "o instinto que se engana em tudo e por tudo, a *contranatwreza* como instinto, a

décadence alemã como filosofia — *isto ê Kant!" (AC* § 11). Que seja esse o seu veredito não causa surpresa. Réu e juiz não só esposam concepções de filosofia inteiramente diversas, como, para tratar do problema moral, assumem pontos de partida completamente distintos. Recorrendo a uma expressão do próprio Nietzsche, neste caso, estaríamos em presença de "antípodas".

Nietzsche não pode acatar a idéia de autonomia, ponto central da doutrina moral kantiana, nem aceitar o seu rigorismo e forma-lismo. Diferença de perspectivas! Mas Kant é antes analista do que moralista. Ao definir a boa vontade como a vontade de realizar o dever, distingue entre as ações *conformes ao dever* e as feitas *por dever* — distinção básica para julgar quais as ações verdadeiramente morais. Remetendo a vontade à sua própria disposição interna, coloca todo o peso na intenção que determina o agir, pouco importando a conformidade material do ato ao dever. Considera desprovidas de valor moral, primeiramente, as ações contrárias ao dever ou ditadas por tendências naturais; em seguida, as que são conformes ao dever mas feitas por um interesse egoísta; por fim, as que, embora conformes ao dever, podem ter sido realizadas ou por dever ou por inclinação, No último caso, é grande a dificuldade para estabelecer se tais ações possuem valor moral, pois a inclinação, mesmo sendo boa, compassiva, altruísta, acha-se sempre excluída do domínio da moralidade. Só se tem certeza de uma ação ter sido realizada pela boa vontade, se esta operar completamente separada da inclinação. A esse propósito, Nietzsche comenta: "(Kant) ensina expressamente que temos de ser insensíveis ao sofrimento alheio para que nosso bem-fazer tenha valor moral" *(A* § 132). A observação lembra o epigrama de Schiller: "Escrúpulo de consciência: sirvo de bom grado a meus amigos, mas infelizmente o faço por inclinação e assim me sinto, com freqüência, atormentado pelo pensamento de que não *sou* virtuoso. Decisão: não existe outro remédio; deves desprezá-los e fazer então com repugnância o que o dever te ordena*'.'[4]

Kant diria, sem dúvida, que também a repugnância é inclinação, de modo que agir, levando-a em conta, eqüivale a realizar uma ação baseada num móvel sensível. Se Schiller comete um equívoco em seu epigrama, no texto da *Aurora* Nietzsche parece cometer outro. Para que uma ação tenha valor moral, Kant não exige que seu autor se despoje de seus sentimentos e afecções, mas que, ao agir, se deixe guiar apenas por sua vontade governada pela razão. De natureza

híbrida, o ser humano revela-se dotado de razão e sensibilidade, não podendo desfazer-se em vida de nenhuma delas. Referindo-se ao homem, disse Pascal; “ni ange ni bête”; e Kant talvez dissesse, num sentido análogo: “ange *ei* bete”. Não se trata, portanto, de o ser humano tomar-se insensível para capacitar-se a agir moralmente — e sim de eleger como único motivo de uma ação a obediência incondicional à lei moral, sem levar em conta, em momento algum, qualquer móvel baseado em inclinações sensíveis. Aqui se mostra o rigorisrno da doutrina kantiana: ela não procura aconselhar nem persuadir, mas quer apreender a moralidade em seu estado puro. O rigorismo é, pois, rigor de pensamento: mesmo que nunca tenha existido neste mundo um ato feito por puro dever, isso em nada altera as exigências da moral. Para Nietzsche, esse aspecto da filosofia prática trai, ainda uma vez, o apelo ao transcendente: “se se chega a supor que a norma moral, como pensava Kant, nunca foi perfeitamente realizada e permanece suspensa sobre a realidade, como uma espécie de além, sem nunca nela cair, então, a moral implicaria um juízo sobre a totalidade em si, que permitiria colocar a questão: de onde ela se arroga o direito para tanto? como a parte vem a erigir-se aqui enquanto juiz do todo?” (XII, 7 (62».

Ora, o rigorismo guarda semelhanças com o criticismo: enquanto este se baseia na heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento e não tolera que o homem seja dotado de uma intuição intelectual, apta a apreender a unidade fundamental das duas faculdades, aquele repousa na heterogeneidade entre razão e inclinações sensíveis e não consente que o homem possua uma tendência natural para o bem, capaz de realizar o acordo fundamental dos dois elementos. Além disso, na filosofia prática, o rigorismo acha-se intimamente ligado ao formalismo. Ao dever, uma espécie de absoluto, Kant opõe as regras da habilidade e os conselhos da prudência. Regras e conselhos variam conforme o’tempo e o lugar; somente o dever permanece inalterável, acima de circunstancias particulares e interesses passageiros. Se ele ordena universalmente ao homem como agir, é porque provém da razão, que, enquanto faculdade do universal, comanda imperativamente, obriga incondicionalmente a vontade do homem. Mas a razão nada lhe pode ordenar a não ser a universalidade ou. se se quiser, a racionalidade das ações. Ordena-lhe, pois, que o caráter da máxima que segue, ao agir, não dependa de situações conjunturais nem se subordine a fins específicos. Com isso, Kant chega à fórmula da lei moral, que deve nortear todas as ações: “é preciso que *possamos querer* que uma máxima de nossa

ação se tome lei universal: é este o cânone que permite a apreciação moral de nossa acuo em geral" *(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1968, p. 424).

Não se trata de deduzir as ações humanas ou o que elas têm de material da forma de uma legislação universal; trata-se — isto sim — de determinar, por essa forma, as máximas de que devem proceder as ações, para serem consideradas morais, e indicar, ao mesmo tempo, o critério que permite reconhecê-las enquanto tais. Por outro lado, isso não significa que o formalismo kantiano se confunda com uma doutrina, cujos princípios e regras, em si indeterminados, ganhariam determinação através de um recurso disfarçado à realidade empírica. A fórmula do imperativo categórico não introduz qualquer propósito tomado de empréstimo à experiência. Sua aplicação às ações, longe de exigir que elas lhe forneçam o conteúdo material, -supõe simplesmente que, procedendo da vontade do homem governada pela razão, sejam suscetíveis de se determinarem pelo elemento forma) constitutivo dessa vontade, ou seja, por sua aptidão a agir segundo a representação de leis. O imperativo categórico é uma lei ditada pela razão no que ela tem de puro, lei por ela ordenada enquanto pura forma da legalidade. Desprovida de qualquer conteúdo moral, sua fórmula encerra, porém, o princípio de todos os deveres.

Face a essa idéia, essencial na doutrina kantiana, Nietzsche parece surpreender-se: "Como? Admiras o imperativo categórico em ti? Essa 'firmeza' de teu assim chamado juízo moral? Essa 'incon-dicionalidade' do sentimento: 'Assim como eu, todos têm de julgar aqui'?". E adverte; "admira antes o teu *egoísmo* nisso! E a cegueira, mesquinhez e despretensão de teu egoísmo! Pois é egoísmo sentir *seu juízo* como lei universal: e um cego, mesquinho e despretensioso egoísmo, ainda por cima, porque denuncia que ainda não descobriste a ti mesmo, que ainda não criaste para ti mesmo nenhum ideal próprio, bem próprio: pois este não poderia nunca ser o de um outro, quanto mais, então, o de íodos, de todos!" *(GC* § 335). Impor o próprio ponto de vista como o único válido, absolutizá-lo, é desprezar a existência de outros ângulos de visão. Sem levar em conta que o imperativo categórico repousa na razão, faculdade do universal, Nietzsche investe justamente contra o seu caráter de universalidade. Se a atitude perspectivista já se acha, de certo modo, presente na base de sua crítica, é preciso todavia notar que, ao redigir esse aforismo da *Gaia ciência,* ele ainda não chegara a tornar operatória a noção de valor e a instaurar o procedimento genealógico. Se o tivesse feito, submeteria o próprio imperativo categórico a um exa-

me, fazendo-o passar pelo crivo da vida, único critério de avaliação dos valores. Nesse momento, para atacá-lo, vê-se obrigado a recorrer ainda a um valor moral, o egoísmo, denunciando-o como subjacente à sua pretensão à universalidade, Mas o egoísmo traduz aqnã muito menos o apego a proveitos individuais que a defesa de interesses da coletividade. Nessa medida, a crítica ao imperativo categórico faz parte de suas investidas contra o "espírito gregário".

No segundo período da obra, são veementes as acusações de Nietzsche ao "instinto de rebanho"; elas têm como contraponto o elogio do "espírito livre". Enquanto este requer que o indivíduo se rebele contra toda autoridade, aquele exige que obedeça incondicionalmente. Na tentativa de uniformização, pais, amigos, mestres, príncipes, educadores, facilmente se tornariam "diretores de consciência". Imporiam normas de comportamento e maneiras de pensar; veriam em cada ser a oportunidade de dispor de um novo objeto. O Estado procuraria moldar os que se acham sob sua tutela, incutindo-lhes o orgulho da pátria, o respeito à bandeira, a educação cívica. O partido político tentaria formar os que a ele se filiam, infundindo-lhes a disciplina partidária, os deveres do militante, a educação política, A Igreja buscaria preparar os qut a ela se agregam, impondo-thes a aceitação dos dogmas, os mistérios da fé, a educação religiosa. Os bons cidadãos, os partidários incondicionais e os fiéis convictos deveriam limitar-se a cumprir ordens, executar tarefas, submeter-se a ditames. Os subversivos seriam banidos pelo Estado, os dissidentes, expulsos do partido, os hereges, excomungados pela Igreja. Como os pais não toleram que os filhos tenham idéias e preceitos diferentes dos seus, o Estado, o partido político e a Igreja não admitiriam que os cidadãos, os partidários e os fiéis discordassem de seus preceitos e idéias. A educação — familiar, cívica, política ou religiosa — apareceria como um processo para tornar o educando semelhante ao educador. Esse seria, aliás, o princípio de toda organização gregária: impedir as singularidades, suprimir as diferenças.

Na origem da vida em coletividade, estariam indivíduos que, não sendo fortes o suficiente para viver, tentaram simplesmente conservar-se. Atribuindo à vida importância menor que ao instinto de conservação, teriam procurado associar-se, para em pé de igualdade enfrentar os mais fortes. Para consolidar a organização gregária, os costumes teriam sido absolutamente indispensáveis; de início, qualquer costume valeria mais que a ausência de costume. A ele, todos os indivíduos deveriam conformar-se — o que implica considerar a coletividade mais importante que o indivíduo. Sua força residiria em

não ser facilmente modificável — o que pressupõe preferir uma vantagem duradoura a um prazer efêmero. Em primeiro lugar, deveria vir o interesse durável da coletividade. "A antiga moral, nota-damente a de Kant", declara Nietzsche em *Humano, demasiado humano,* "exige das ações individuais o que se espera de todos os homens: era uma coisa boa tanto quanto ingênua; como se cada um sempre soubesse qual o procedimento mais vantajoso para o conjunto da humanidade e, portanto, quais as ações desejáveis em geral; é uma teoria comparável à da livre-troca, que supõe dever a harmonia-universal estabelecer-se por si mesma em virtude de leis inatas de aperfeiçoamento" *(HH* § 25).

Nietzsche entende, nesse período da obra, que a obediência aos costumes, quaisquer que sejam eles, constitui a moralidade. Os indivíduos estariam habituados a certas maneiras de agir c pensar, transmitidas de geração a geração. Tornando-se tradicionais, elas acabariam consolidadas e deveriam ser respeitadas de forma absoluta. Não admitindo dúvidas nem tolerando questionamentos, a tradição aparece como uma autoridade que exige completa submissão. Considera-se "imoral" o indivíduo que não quer submeter-se a ela; seu modo de agir é imprevisto, sua maneira de pensar, arbitrária; ele se comporta de forma *inabitual.* A moralidade estaria, pois, intimamente ligada às necessidades do rebanho. Deste ponto de vista, homem de reputação seria quem possui residência fixa, trabalho estável, caráter intransigente, opiniões inalteráveis, ou seja, o cidadão *útil.* E quem se recusar a tanto, terá de sér domesticado; será levado a acreditar que age e pensa livremente, mesmo quando se submete a normas preestabelecidas. Dando ao indivíduo a possibilidade de escolher e tornando-o, com isso, responsável pelos seus atos, a coletividade vai julgá-los de acordo com as intenções que ele teve ao realizá-los, e nunca segundo as situações gerais que os propiciaram. Declina, assim, qualquer responsabilidade pelo seu procedimento e, caso ele faça mau uso da liberdade, reserva-se o direito de puni-lo.

Na ótica nietzschiana, a doutrina moral de Kant, impregnada por tais idéias, defenderia os interesses do "espírito de rebanho". Nessa medida, seu formalismo se reduziria a mera formalidade. "Quem ainda julga: 'Assim teria de agir cada um neste caso"*, continua o filósofo na *Gaia ciência,* "ainda não avançou cinco passos no aiitoconhccimcnto: senão saberia que não há nem pode haver ações iguais — que cada ação que foi feita, foi feita de um modo totalmente único e irrecuperável, e que assim será com todas as ações futuras, que todas as prescrições do agir só se referem ao grosseiro lado de

fora (e mesmo as prescrições mais intimas e mais refinadas de todas as morais até agora) — que com elas bem pode ser alcançada uma aparência de igualdade, *mas justamente apenas uma aparência* — que *cada* ação, prospectiva ou retrospectivamente olhada, é e permanece uma coisa impenetrável" *(GC* § 335). A argumentação a que recorre aqui lembra de perto a que desenvolve em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral,* para criticar a formação dos conceitos. Então, atacava no domínio do .conhecimento a tentativa de englobar diferentes fenômenos sob o signo da identidade; agora, censura, na esfera da moral, o ensaio de imprimir a ações diversas o selo da uniformização.

No texto de 1873, Nietzsche descreve o processo que teria dado lugar à lógica. Num primeiro momento, procedimentos — que se diria "ilógicos" — foram empregados para assegurar *o* prolongamento da vida. Concluindo que duas coisas semelhantes eram idênticas, embora não dispusesse de elementos para fazê-lo, um indivíduo tinha maior possibilidade de conservar-se do que quem descobria com prudência as "semelhanças" entre as coisas e as classificava lentamente. Procedimentos "ilógicos" tornaram-se normas rígidas a que devia conformar-se todo raciocínio; de meios para a subsistência, transformaram-se no mecanismo policial da atividade cerebral. Passou-se a considerar sem vfüdade o raciocínio que não se mostrasse dócil aos preceitos da lógica. Estes foram inculcados nos indivíduos, durante gerações e gerações, até impedi-los de perceber as coerções que lhes eram impostas. Criados por "igualação do não-igual", os conceitos, pelo fato de convirem a vários fenômenos, mostram-se insuficientes e inapropriados para cada um deles em particular. "A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito", afirma Nietzsche, "assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível" (VAÍ § 1).

Aqui, a crítica ao processo de formação dos conceitos, que tenta operar a identificação de fenômenos apenas semelhantes, parece basear-se na distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si: o homem, incapaz de apreender as coisas tal como elas são, só pode captá-las tal como se apresentam para ele. Nietzsche, porém, parece ignorar que, no entender de Kant, os fenômenos se conformam à estrutura e à atividade sintetizadora do sujeito e que. com isso. está garantida a objetividade das leis da natureza. Não dispondo de qualquer outro mecanismo para proceder à síntese do diverso, vê-se

incapaz de ultrapassar a singularidade do fato. De modo análogo, na *Gaia ciência*, recusando o caráter de universalidade do imperativo categórico, não chega a encontrar um denominador comum para as ações individuais. Tanto o conceito, no domínio do conhecimento, quanto a lei moral, na esfera da ação, acabam por revelar-se frutos de pura convenção — convenção imposta pelos que, não sendo fortes o bastante para viver, tentaram simplesmente conservar-se. É por essa razão que o formalismo kantiano se reduziria a mera formalidade: prescreveria normas que, visando a uniformizar as ações, perderiam *de* vista o caráter único e irrecuperável de cada uma delas.

No terceiro período da obra, Nietzsche volta a atacar o imperativo categórico, insistindo em desqualificá-lo por pretender à universalidade. Se continua a sustentar o caráter único e irrecuperável de cada ação, recusando-se a instituir um denominador comum para todas elas, agora desvincula as ações e os valores, mostrando que estes são criados por perspectivas avaliadoras. *"Não existem absolutamente ações morais"*, declara, "elas são inteiramente imaginárias. (Isso significa) não só que não são *demonstráveis* (o que, por exemplo, Kant admitia e o cristianismo também), — mas não são *nem mesmo possíveis"* (XII, (185) 10 (57)). Existem apenas interpretações morais ou, se se quiser, apreciações feitas de um ponto de vista moral. Quando se trata da conduta humana, não tem sentido perguntar, como faz Kant, se uma ação é realizada por dever ou por inclinação, em que medida ela traduz a obediência incondicional à lei moral, até que ponto revela a aplicação do imperativo categórico. O que cumpre questionar é o valor que se atribui a essa ação, relacionando-o com a avaliação que lhe deu origem. O formalismo kantiano, que até então era reduzido a mera formalidade, passa a ser sinônimo de automatismo e, uma vez submetido ao exame genea-fógico, é julgado como nefasto à vida. "Como não se sentiu que o imperativo categórico de Kant põe a vida em perigo?...", surpreende-se o filósofo no *Anticristo* — e afirma: "foi apenas o instinto teológico que tomou a sua defesa! — Uma ação, a que o instinto coage, tem no prazer a prova de ser uma *ação justa:* e esse niilista, de entranhas dogmaticamente cristãs, enfendeu o prazer como *objeção...* O que destrói mais rapidamente do que trabalhar, pensar, sentir, sem necessidade interior, sem uma escolha profundamente pessoal, sem *prazer?* Como autômato do 'dever'? Essa é verdadeiramente a *receita* da *décadence,* e também da idiotice... Kant tomou-se idiota...".[1']

Mas, para Kant, a obediência incondicional ao imperativo categórico está longe de ser concebida como automatismo. Uma vez que

a autoridade do dever é a autoridade da própria razão, o dever exige que se obedeça a uma lei considerada absoluta; e esta gera o respeito. Produzido por uma idéia pura e não por objetos, o respeito constitui um sentimento *sui generis: é* a consciência de estar submetido à lei morai. Se o que ordena ao homem como agir é a faculdade pela qual ele é homem, então é pela humanidade que nele existe, enquanto sujeito individual semelhante a todos os outros, que se manifesta o respeito engendrado pela lei moral. Por outro lado, enquanto nos imperaíjvos hipotéticos sempre há um interesse qualquer que leva à obediência, do categórico acha-se excluído todo móvel baseado em necessidades e inclinações sensíveis. À primeira vista, parece haver um paradoxo no fato de o imperativo categórico ordenar a submissão a uma lei, unicamente porque esta se coloca enquanto tal. Contudo, é preciso que também por ela o homem tome interesse; e este surge de imediato, já que tem consciência de que, embora a ela deva submeter-se, por possuir sensibilidade, é ele quem a estabelece, por ser dotado de razão. A soberania da lei moral não se impõe, pois, de cirna nem de fora à sua vontade. Aos olhos de Nietzsche, porém, mesmo assim não se justifica o caráter universal do imperativo categórico. "O que não condiciona a nossa vida, *causa-lhe dano"*, escreve ele no *Anticrísto*, "uma virtude é nociva, se nasce apenas de um sentimento de respeito pela palavra 'virtude', como queria Kant. A 'virtude', o 'dever*, o 'bem em si', o bem dotado do caráter de impessoalidade e universalidade são elucubra-ções que expressam o declínio, o último grau de enfraquecimento da vida, a chinesice koenigsberguiana. É o contrário que comandam as leis mais profundas de conservação e desenvolvimento: que cada um invente a *sua* virtude, o *seu* imperativo categórico" *(AC* § 11).

No entender de Kant, ao homem o imperativo categórico só pode ditar uma ordem: a de agir sempre segundo a máxima de uma vontade que se toma ela mesma por objeto enquanto legisíadora universal. Sua conduta deve pautar-se apenas por máximas capazes de se tornarem lei universal, não só porque está a serviço de uma legislação que possui o caráter de universalidade, mas sobretudo porque, é ele mesmo o seu autor. O princípio fundamental da moralidade reside, por conseguinte, na idéia de autonomia. Pedra angular da doutrina kantiana, ela aponta para uma vontade, governada pela razão, que legisla universalmente. Aparece intimamente ligada ao rigorismo, no juízo que estabelece o valor moral das ações, e ao formalisme», no enunciado de uma lei que não abriga nenhum elemento que lhe seja exterior. Autonomia, rigorismo e formalisme

apresentam-se como aspectos inseparáveis do racionalismo moral. Com a idéia de autonomia, Kant introduz, no que diz respeito à conduta humana, uma reviravolta análoga à operada por Rousseau no *Contrato social.* Se este descreve o homem entregando-se por completo à sociedade e sujeitando-se somente a si próprio, aquele o concebe como submetendo-se inteiramente à lei moral e obedecendo, no entanto, apenas a si mesmo. No quadro da ordem social, Rousseau declara: "a obediência à lei que prescreveu a si próprio é liberdade" *(Du Contract Social,* 1964, p. 365); u Kant transpõe, para a ordem moral, essa mesma relação do sujeito com a lei, Para ambos, embora em registros diferentes, a obediência à lei justifica-se por ser o homem *o* seu autor, de modo que, em vez de destruir a liberdade, ela a manifesta e pressupõe,

Nietzsche parece desprezar a idéia de autonomia, central na doutrina moral kantiana e na teoria política rousseauísta.[16] Submeter-se ao grupo social ou ao imperativo categórico, obedecendo unicamente a si próprio, talvez não passe' de engodo. A sociedade espera do indivíduo que tenha ocupação permanente, caráter invariável, opiniões constantes; quer que se torne um animal "previsível, constante, necessário", pois só assim pode estar certa de dispor dele a qualquer momento. ''Ela honra essa *natureza de instrumento,* esse permanecer-fiel-a-si-mesmo, essa imutabilidade de pontos de vista, esforços, e até mesmo de vícios, com suas honras mais altas" *(GC* § 296). Para atingir os seus objetivos, a sociedade emprega diferentes meios: estimula o respeito à tradição, encoraja a preservação dos hábitos, difunde o medo de desobedecer. Eles revelam-se, porém, ineficazes, quando se trata dos que nada temem, dos que dificilmente se deixam subjugar, dos que não acatam as normas do grupo, enfim, dos que preferem agir e pensar por si mesmos. Nesse caso, é preciso proceder com perspicácia, desenvolver certa arte em seduzir e recorrer a meios bem mais sulis. A moral, "mestra máxima da sedução", sempre constituiu um defes. "Com a moral, o indivíduo vê-se levado a ser função da massa gregária e só se atribui valor enquanto função. Como as condições de conservação de uma comunidade eram muito diferentes das de outra, existiram morais muito diferentes; e considerando transformações essenciais, que ainda estão por vir, das massas gregárias e das comunidades, dos Estados e das sociedades, pode-se profetizar o advento de morais muito divergentes. A moralidade é tão-somente o instinto gregário no indivíduo" *(GC* § Î16).

O que dizer, então, de uma doutrina moral e de uma teoria política que se centram na idéia de autonomia? Não estariam elas

apenas traduzindo o propósito da coletividade: levar os que se recusam a deixar-se manipular a obedecer incondicionalmente as suas normas? E apresentariam ainda a agravante de, logrando-os, fazê-los crer que assim agem e pensam livremente. Da perspectiva nietzs-chiana, a afirmação de cada ura não concorre para o fortalecimento do grupo; a autodeterminação Individual não coincide com os interesses da organização gregária; a liberdade, enfim, nunca poderá servir ao “instinto de rebanho”, pois, caso contrário, não passaria de estratagema inventado pelos mais fracos para manter a vida em coletividade. Mas, em Kant, a idéia de autonomia tem por horizonte a universalidade. Se o homem, ao submeter-se à lei moral, obedece apenas a si mesmo, é porque a autoridade do dever é a autoridade da própria razão, ou seja, da faculdade pela qual ele é homem. Ora, Nietzsche parece identificar universal e coletivo; é por essa razão que despreza a idéia kantiana de autonomia, investe contra a universalidade do imperativo categórico, pensa a lei moral como fruto de mera convenção e talvez seja levado ainda a considerar a doutrina moral de Kant defensora dos interesses gregários.

Todos sabemos que Kant tem o propósito de fundar a moral enquanto ciência da razão pura e »e recusa, por isso, *a* recorrer aos dados fornecidos pela psicologia ou pela antropologia. Mas, se as matemáticas e a física mostram de imediato a razão em seu uso teórico, a conduta humana apresenta tal complexidade de móveis e motivos de ação, que é preciso, antes de mais nada, isolar o elemento racional puro que nela existe. Já na *Fundamentação da metafísica dos costumes,* ele afirma a necessidade de formular uma filosofia moral, que esteja completamente desvinculada de todo elemento empírico. Concebendo a moralidade como independente de tendências naturais ou inclinações sensíveis, aponta como ação moralmente boa a que obedece única e exclusivamente à lei moral em si mesma, lei essa que deve ser estabelecida pela razão. Adota, então, como ponto de partida, para apreender o elemento racional puro que deve existir na conduta humana, a análise dos juízos morais espontaneamente produzidos por todos os homens. A consciência comum é suficiente e até mesmo quase infalível, quando pretende julgar o bem e o mal; não consegue todavia discernir o princípio que a norteia ao fazê-lo. É necessário, pois, levá-la a conhecer-se melhor, compreendendo como opera quando julga moralmente.’[7] Nos juízos morais, Kant detecta que não existe, para o ser humano em geral,

nada absolutamente bom a não ser a boa vontade. Tomando-a como condição necessária e suficiente do valor moral, encara o conceito de boa vontade como aquele em que se resumem todas as noções morais. E, para determiná-lo, remete a vontade à sua própria disposição interna, sem íevar em conta qualquer consideração sobre a utilidade dos objetivos a serem perseguidos com a ação. lsol ando-a de tudo o que lhe é exterior, chega a defini-la como a vontade de realizar o dever. Mas o que ordena ao homem como agir é a faculdade pela qual ele é homem, de modo que a autoridade do dever é a autoridade da própria razão pura, que se torna prática ao determinar seu objeto através da ação. Assim o dever impõe a obediência a uma lei ditada incondicionalmente, ordenada imperativamente.

Quanto a este ponto, Nietzsche escreve na *Aurora:* "'o homem tem de ter aîgo, a que possa *obedecer incondicionalmente'* — este é um sentimento alemão, uma coerência alemã: defrontamo-nos com ela no fundamento de todas as doutrinas morais alemãs. (...) Submeter-se, seguir, publicamente ou as escondidas — isso é virtude alemã. Muito antes de Kant e de seu imperativo categórico, Lutero havia dito, a partir do mesmo sentimento: tem de haver um ser em que o homem possa confiar incondicionalmente — era essa sua *prova de Deus,* ele queria, de modo mais grosseiro e vulgar que Kant, que se obedecesse incondicionalmente, não a um conceito, mas a uma pessoa; e mesmo Kant, em suma, só fez sua incursão pela moral para chegar até a *obediência à pessoa:* ta) é justamente o culto dos alemães, quanto menos de culto lhes restou na religião" *(A* § 207). Se o ponto de partida assumido por Kant, em especial na *Fundamentação da metafísica dos costumes,* é a análise dos juízos morais, o adotado por Nietzsche, em particular na *Aurora, é* a história dos preconceitos morais. Tanto é assim que se empenha sobretudo em examinar a relação dos alemães com a moral e acaba por inserir o pensamento kantiano no contexto do que chama de "espírito alemão". Preocupa-se, então, menos em avaliá-lo que em inscrevê-lo num tempo e num espaço determinados, explorando seus vínculos com o passado. É o que lhe permite remontar de Kant a Lutero.

A doutrina de Lutero teve influência preponderante na formação da mentalidade alemã. Do ponto de vista espiritual, ela quis emancipar o cristão da tutela do sacerdócio, levando-o à união direta com Deus peía pratica do Evangelho; mas, do ponto de vista temporal, aplicou-se a submetê-lo ao seu senhor, revestindo o absolutismo com roupagem mística. Partindo das idéias de São Paulo, vinculou o sentimento de religiosidade à liberdade interior, mas insistiu na ne-

cessidade de o indivíduo desempenhar sua função, cumprir sua *Beruf*. Enquanto membro de um Estado e integrado a uma coletividade, ele deveria sujeitar-se à autoridade, independente de qualquer consideração jurídica. Para justificar sua rebeldia contra Carlos V e a Igreja Católica, Lutero recorreu ao princípio de heresia. Na medida em que o papa e o imperador obrigavam à prática de uma religião falsa, a revolta contra eles era legítima e até necessária, sendo recomendada pekis escritos dos próprios padres da Igreja, a começar por Santo Agostinho.

O mesmo não se poderia dizer de qualquer esforço no sentido de romper a ordem estabelecida. “Toda autoridade emana de Deus”, não por ser consagrada pela Igreja, como até então se acreditava, mas por ter sido instituída pelo ser supremo para a realização do seu plano no mundo. A sanção do papa e a do imperador tornavam-se totalmente dispensáveis para legitimar a autoridade dos príncipes. Contando com o apoio deles em sua luta contra Roma e contra Carlos V, Lutero as segurou-lhe s todo o poder temporal e exortou-os a manter a ordem nos seus Estados. Quanto aos súditos, restava-lhes a liberdade interior e o dever de obediência absoluta à autoridade. ‘‘Ninguém deve destruir ou opor-se à autoridade, a não ser Aquele que a instituiu”, escrevia ao prncipe Frederico, o Sábio, da Saxônia, “de outro modo, seria rebeldia contra Deus”.[1]* A partir daí, compre-ende-se a posição que assumiu ante a revolta dos camponeses em 1525. Nas *Exortações à paz*, repudiou os Do2e Artigos, com os quais aqueles, apoiados em sua doutrina, reivindicavam justiça social. “Nem a maldade nem a injustiça justificam a rebeldia... a única liberdade com que deveis preocupar-vos é a liberdade interior; os únicos direitos que podeis legitimamente reivindicar são os de vossa espiritualidade”.[19] E quando os camponeses se sublevaram para defender os próprios direitos, redigiu um texto *Contra os bandos saqueadores e assassinos dos camponeses*, instigando os príncipes a sufocar o movimento. O caráter divino do soberano não se manifestava pelo direito, mas peia força, de modo que seria insensato conferir a menor parcela de soberania ao povo. Segundo Jacques Droz, “a doutrina do reformador foi para os alemães uma escola de não-resistência à tirania, de desinteresse político e submissão à autoridade estabelecida; ela tomou-se para eles uma segunda natureza, penetrou profundamente em sua concepção de mundo”.[20]

Atento à história da Alemanha moderna, Nietzsche encontra já em Lutero a prescrição de obedecer incondicionalmente, que é peça-chave da doutrina moral kantiana, A obediência incondicional, ca-

racterística básica do “espírito alemão”, apresenta vários aspectos: os alemães submetem-se cegamente ao príncipe, à sua função e até a si mesmos. Sujeição total, estrito cumprimento do dever e exacerbada auto-exigência: são essas as tendências mais marcantes desse povo. E, para avaliar a relação que ele estabelece com a moral, o filósofo apela aos dados fornecidos pela etnologia[21] e às suas próprias conclusões extraídas das ciências naturais. Chega, então, à condenação da atitude dos alemães no que diz respeito à moral, baseado no argumento de que é contra a natureza e contra a história. Ela se contraporia à história, por ignorar a arte do mando, elemento essencial do modo de viver dos povos guerreiros, como mostram os estudos etnológicos; eia viria de encontro à natureza, por desprezar a luta, traço distintivo da vida entendida enquanto vontade de potência, segundo suas próprias concepções cosmoíógicas. Não encontrando respaldo nem na natureza nem na historia, uma moral que se baseia na sujeição total, no estrito cumprimento do dever e na exacerbada auto-exigência só pode ser amparada pela crença. “Em face da natureza e da história, em face da radical imoralidade da natureza e da história”, afirma Nietzsche, “Kant era, como todo bom alemão desde antigüidades, pessimista; acreditava na moral, não porque ela é demonstrada pela natureza e pela história, mas a despeito de que a natureza e a história constantemente a contradizem. Pode-se talvez, para entender este ‘a despeito de’, lembrar-se de aígo aparentado em Lutero, naquele outro grande pessimista, que uma vez, com toda a sua temeridade luterana, recomendou a seus amigos: ‘Se se pudesse captar peia razão como pode ser clemente *e* justo o Deus que mostra tanta ira e maldade, para que se precisaria da crença?’ Nada, com efeito, desde sempre, causou uma impressão mais profunda na alma alemã, nada a ‘tentou’ mais, do que este mais perigoso de todos os raciocínios, que para qualquer bom romano seria um pecado contra o espírito: *credo quia absurdum est:* com ele, pela primeira vez, a lógica alemã entra em cena na história do dogma cristão” 04 prefácio § 3),

Se Kant quer fundar a moral enquanto ciência da razão pura, desvinculada de todo elemento empírico, Nietzsche recorre à história, à etnologia e às ciências da natureza, para avaiizar suas reflexões morais. Concebendo a psicologia como investigação da proveniência e das transformações dos valores morais, identifica-a com o procedimento genealógico. Ao fazê-lo, reafirma os vínculos estreitos que ela deve ter com a história, assim como a ruptura definitiva que tem de operar em relação à metafísica. E isso o que lhe permite denunciar o estudo psicológico, que desconhece a história, por abrigar pre-

conceitos morais. É também o que o leva a criticar Kant por pretender legitimar a moral num mundo supra-sensível, a atacá-lo por ignorar que os valores morais foram criados em algum tempo e em algum lugar, a acusá-lo talvez de fazer-se defensor dos interesses gregários. Mas Kant teria infeccionado a psicologia com moral, so* bretudo porque, ao separar saber e crença, excluiu as questões morais do domínio do conhecimento. Objetos de crença, acham-se elas por isso mesmo contaminadas pela moral, visto que toda crença já abriga avaliações. Considerando a psicologia a mais importante das ciências, Nietzsche não poderia estar mais distante da doutrina kantiana.

NOTAS

1. XII, (9) 4 (93). Na verdade, a atitude adotada por Nietzsche em relação a Kant não será sempre a mesma ao longo da obra. No *Nascimento da tragédia,* refere-se elogiosamente ao filósofo, sublinhando que teria introduzido grande inovação na teoria do conhecimento, ao mostrar que o tempo, o espaço e a causalidade permitiam conhecer tão-somente o fenômeno e nunca a coisa em si; nas *Considerações extemporâneas,* porém, parece desmerecê-lo, pelas relações que estabelece com o Estado (cf. *NT* § 18. *NT* § 19, *Co. Er.* 1115 7 e *Co. Ext.* III § 8). No segundo período, marca ainda mais sua distância, fazendo observações críticas a respeito da teoria do conhecimento c da doutrina moral de Kant (cf„ quanto ao primeiro caso, *HH* § 19 e *A* § 197 e, quanto ao segundo, *HH* § 25, OS § 27, *AS* § 216, *A* § 132, *A* S 142, *A* § 197, *A* § 207, *A* § 339 e *GC* g 335). Tece lambem considerações acerca da personalidade do filósofo (cf. A § 481) e de seu estilo *(cí.GC* 5 97 e GC § 193). No último período da obra, retoma as observações críticas relativas à teoria do conhecimento e à doutrina moral, além de fazer novos comentários sobre a personalidade (cf., quanto à teoria do conhecimento, *A* prefácio S \ *GC* § 357, *BM* § 11, *BM* § 54, *BM* § 210, *CW* § 7, *Cl,* A "razão" na filosofia, S 6 e *Cl,* Como o "verdadeiro mundo" acabou por se tomar em fábula; cf., quanto I doutrina mora!, *BM* § 5, *BM* § 187, *BM* § 228, *GM* II S 6, *GM* lil § 6, *GM* III § 12, *GM* III § 25, *CW* § 7, *Cl,* Os quatro grandes erros, § 8, *Cl,* Incursões de um extemporâneo, § 42, *Cl,* Incursões de um extemporâneo, § 49, *AC§* 10, *AC* § 11, AC S 12, *AC* §55 e vários fragmentos póstumos que nos eximimos de mencionar; cf., quanto à personalidade de Kant, *CI,* O que falta aos alemães, § 7, em que o filósofo é encarado como "o mais disforme dos intelectos estropiados"). Citações, anotações e referências revelam que Nietzsche foi um leitor atento das obras de Kanl, em especial da *História gerat da natureza e teoria do céu,* da *Religião nos limites da simples razão,* do *Conflito das faculdades,* além das três Críticas.

2. Cf. *BM* § 211. As restrições que faz a Kant, aliás, já aparecem na *Terceira con sideração extemporânea,* quando passa a considerá-lo antes estudioso de filosofia do que filósofo, cjnsurando-o por ter sido, enquanto professor universitário, respeitoso e servil para com o Estado. Numa passagem, pode-se 1er; "mas, já Kant, como costu mamos ser nós eruditos, era atencioso, submisso e, em sua relação com o Estado, sem grandeza: de tal modo que ele, em todo caso, se alguma vez a filosofia universitária fosse acusada, não poderia justificá-la" *(Co. Ext.* III § 8).

3. Siegfried Kittmann, em seu livro *Kam und Nietzsche — Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Morai,* expõe as concepções de filosofia e moral, tal como aparecem na obra katitiana e no pensamento met^schiano. A partir das divergências que constata existir entre elas e das diferenças dos estilos adotados pelos filósofos (um seria discursivo e o outro intuitivo), insiste que Nietzsche não teria compreen dido Kanl, fa/Ciido dele um uso meramente polêmica.

4. *BM* S 210. Em seus escritos, Nietzsche refere-se repetidas vezes a Kant como "o Chinês de Koenigsberg". De acordo com Georges Morei, faz essa aproximação por considerar os chineses fracos, submissos e ressentidos e por identificar a chinesice com a mediocrização (cf. *Nietzsche,* 1971, tomo 11, p. 65, nota 3). Na tentativa de esciarecer o sentido que empresta à expressão com que designa Kant, pode-se ie-vantar outras hipóteses. A alusão à figura do mandarim é plausível; mais provável, porém, *é* a referência ao sentido figurado em que, na época, se empregava o termo em francês. Remetia ao indivíduo que recorre a sutilezas em excesso, estando muito próximo de *chinoiserie,* complicação inútil e extravagante. Não se exclui a possibi lidade de todos esses sentidos estarem presentes na expressão "o chinês de Koenigsberg".

5. *A* prefácio § 3. Cf. ainda XII, 2 (161).

6. No início do século, a interpretação neokantiana fez do filósofo, antes de mais nada, um teórico do conhecimento, encarando-o como "aquele que refutou definiti vamente a metafísica" (dentre os estudos neokantianos, cf. Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre;* Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung',* Bruno Bauch, *Immanuel Kant.* No exame detido que fizeram da *Crítica da razão pura,* todos eíes ocuparam-se sobretudo com a "Estética" e a "Analítica", relegando a segundo plano a análise da "Dialética Transcendental". Hermann Cohen foi levado a mostrar que a coisa em si não era qualitativamente diferente do estudo experimental e cientifico do dado, enquanto Bruno Bauch se viu obrigado a considerar a coisa em si a maior falta da crítica da razão de Kant). A partir da década de 20, porém, novas pesquisas atraíram as atenções paia os elementos metafísicos da fiiosofia crítica (cf., por exemplo, Kröner, *Von Kam bis Hegel,* tomo 1 ; BauemSer, *Kants Kritik der Urteil skraft, ihre Geschickte und Systematik,* tomo l; Heimsoeth, "Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus" in *Kantstudien,* tomo 29, cadernos 1-2, 1924; Ebbinghaus, "Kant interpretai ion und Kantkritik" in *Deutsche Vierteljahrsschriften für Literatur-Wissenschaft und Geistesgeschickte,* tomo 2, 1924; Wundt, *Kant als Metaphysiker).* Dentre elas, *é* preciso lembrar o trabalho de Gerhard Krüger, que procura mostrar que, para Kant, a essência da filosofia reside na metafísica. Consistindo numa "disposição natural" enraizada no homem, para ser fundada, ela necessita servir-se da crítica enquanto "propedêutica". "A crítica", es creve Krüger, "não se dirige contra todo uso da razão pura. mas unicamente contra o uso 'especulativo'. (...) tem, pois, por objetivo *fundar a metafísica graças à moral,* e isso *apesar* da 'impossibilidade' da metafísica. Ela quer mostrar que é possível *li bertar-se* dos erros históricos 'passados[1] da filosofia, de forma que 'se possa atingir no final do século presente o que tantos séculos não puderam produzir'" *(Critique et Morale chez Kant,* 1961, p. 21) Ora, a leitura que Nietzsche faz da filosofia crítica parece estar mais próxima da posião de Krüger que da interpretação neokantiana. Não é por acaso que, em seus textos, as observações sobre Kant teórico do conhecimento são em número bem menor do que aquelas em que examina suas concepções metafí sicas e morais. Contudo, se não pretende "salvar" a teoria do conhecimento, despo-jando-a dos "restos dogmáticos que permitiram a instauração da doutrina moral, tampouco empenha-se em mostrar como a metafísica é restaurada graças à moral. Leitor assíduo de Schopenhauer e Lange, chega, porém, a ultrapassá-los em suas

considerações a esse respeito. O primeiro insinuava, em *0 mundo como vontade e representação,* que Kant teria criado a teologia moral para escapai das conseqüências desastrosas da crítica, e o último sugeria, na *História do materialismo,* que sua obra moral era inferior à obra propriamente crítica, nlo merecendo por isso ser retomada nem desenvolvida. Nietzsche vai além, uma vez que parece esposar a tese da solidariedade, no pensamento kantiano, entre a teoria do conhecimento e a doutrina moral. Com isso, nao só se distancia da tese que defende a independência da teoria em relação à prática, como se afasta daquela que advoga a contradição entre elas. Se esta afirma que, enquanto a *Crítica da razão pura* torna impossível a crença no mundo supra-sensíve!, a *Crítica da ratão prática,* desprezando essas demonstrações, restaura os princípios da religião e da moral; aquela assevera que, enquanto a primeira Crítica se situa no terreno do conhecimento propriamente dito, conhecimento que se *faz* pela união da intuição e do conceito, a segunda não procura apreender o objeto, mas simplesmente concluir, de maneira abstrata, que ele deve existir. Por outro lado, sustentar que o propósito da crítica kantiana consiste em impor limites à razão, para instituir a doutrina mora! num aíém, implica admitir que a *Crítica da razão pura* e a *Crítica ila razão prática* são solidárias, pois naquela já se encontrariam as bases desta.

7. *A* prefácio § 3, Nietzsche cita Kant de acordo com a edição de Rosenkranz, de 1838. Estaé, na Integra, a passagem a que se refere: "ocupar-nos-emos agora com um trabalho nao tão brilhante, mas nem por isso desmerecedor, a saber, de aplainar e consolidar o terreno para aqueles majestosos edifícios morais nos quais se encontra toda a espécie de galerias de toupeira, cavadas por uma razão à procura inútil, mas bem-intencionada, de tesouros que tomam insegura aquela construção" *(op. cit.,* p. 189).

8. *A* prefácio g 3. Cf. ainda XII, (111)9 (160), onde o filósofo nota: "o mundo transcendente inventado, *a fim de* çje reste um lugar para a 'liberdade moral' (Kam)".

9. Cf. XÏI, (128) 9 (178) que afirma: "Kant, com sua 'razão prática', *seu fanatismo moral,* pertence inteiramente ao século XVUT. Cf. ainda XII, (146) 10 (11) e XII, (234) 10(118).

10. *BM* § II. Recorremos aqui à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho no artigo "A *virtus dormitiva* de Kant" (in *Ensaios de filosofia ilustrada,* 1987, pp. 25-52). Nesse texto, o autor faz uma análise incomparável do aforismo de *Para além de bem e mal.*

U.AC§ 12. Cf. também XIII, 15(28).

12. Xn, 5 (4). Cf. ainda XII, 2 (179).

13. *Cl,* Incursões de um extemporâneo, § 1, Cf. também *BM* § 228. Ao que tudo in dica, Nietzsche tomou de empréstimo o termo inglês a Stendhal, cuja leitura o havia deixado fascinado. Por outro Jado, sabe-se que Borowski, *o* primeiro biógrafo de Kant, afirmou ser "Cant" a ortografia primitiva do nome da família (cf. Cassirer, *Kam: Vida y Doctrine,* 1948, p. 23).

14. Citado por Victor Delbos, *Lã Philosophie Pratique de Kant,* 1926, p. 327, nota 2. O rigorismo da doutrina moral de Kant chegou a suscitar vivos protestos até mesmo entre seus amigos. Delbos relata que Kiüner notava em algumas partes de sua obra "os traços rudes e frios do homem do norte"; Lichtenberg sugeria que aígumas de suas idéias eram produto de uma idade "em que as paixões G as opiniões perderam a força"; Schiller reclamava da aparência morosa de seu pensamento e, numa carta a Goethe, escrevia: "existe em Kant algo que, como em Lutero, iembra *o monge,* o monge que, sem dúvida, abriu as portas do claustro, mas não conseguiu apagar

inteiramente os rastros de sua eslfcda nele” (cf. *op- cit.,* pp. 326-7). Por outro lado, os exemplos a que Kant recorreu na *Fundamentação da metafísica dos costumes,* para apontar as dificuídades de se estabelecer o valor moral das ações que, embora conformes ao dever, poderiam ter sido realizadas ou por dever ou por inclinação, provocaram numerosos equívocos. Alquié observa que, no entender de alguns, Kant julgava indiferente, do ponto de vista moral, conservar a própria vida, fazer o bem ou garantir a felicidade e, no de outros, ele consi<terava que uma ação só podia ser objeto da boa vontade, se se opusesse às tendências naturais (cf. *La Morale de Kant,* s. d., p. 50). Por certo, Kant é rigerista; aliás, ele mesmo encarava o adjetivo não como censura mas como elogio. Tanto é assim que, na *Religião nos limites da simples razão,* denomina rigoristas os que se recusam a admitir, do ponto de vista moral, um meio termo entre ser bom e ser mau.

15.ÁC § 11. Cf. ainda XII, (146) 10 (11), onde declara: “a forma de existência maquinai enquanto a forma de existência mais alta, mais honorável, idolatrando-se a si mesma. (Tipo: Kam enquanto fanático do conceito formai do [K]tu deves*)”.

16. A Nietzsche não escapam os rastros deixados pe!o pensamento de Rousseau na filosofia de Kant. “Também ele foi mordido pela tarântula-morat Rousseau”, declara, também ele tinha no fundo da alma o pensamento do fanatismo morai, do qual um outro discípulo de Rousseau, ou seja, Robespierre, se sentia e se confessava o execu tor (...) Por outro lado, não se podia, com um tal fanatismo francês no coração, proceder de modo mais aníifrancês, mais profundo, mais radical, mais alemão — se é que a palavra ‘alemão’, nesse sentido, *é* ainda permitida hoje —, do que Kant pro cedeu” (A prefácio § 3), Nesse texto, duas questões vêm *i* tona. Antes de mais nada, percebe-se i|ue o filósofo tem conhecimento da influência exercida por Rousseau sobre Kant — e ainda sobre Robespierre. Se não se mostra inovador ao apontar esse tato, lugar comum para a maioria dos eomentadores, revela sua originalidade ao julgá-lo. Discípulos do pensador genebrino, Kant e Robespierre teriam herdado o seu fanatismo moral. E o fanatismo — presente, aliás, também em Lutero e em todas os espíritos limitados — traduziria a defesa de convicções profundamente enraizadas, impedindo a descoberta de novas idéias. “O condicionamento patológico de sua óti ca”, afirma Nietzsche, “fiw do convicto o fanático — Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon —, o tipo oposto ao espírito forte, tomado *livre” (AC* § 54). Em segundo lugar, apreende-se que Nietzsche está atento às preocupações morais, que se espraiam por toda a obra de Rousseau. Aranha que enreda em sua teia, causa rebre e provoca delírios, o cidadão de Genebra teria impresso a sua marca no século XVIII, E assim se caracterizaria o período histórico em que viveu: *“Feminismo* — Rousseau, reino do *sentimento,* testemunho da soberania dos *sentidos* (mentira)” (XIII, (128) 9 (178). Cf. também XITJ. (87) 9 (131).

17. Referindo-se .talvez a esse procedimento, Nietzsche declara: “Kant queria provar de uma maneira que salta aos olhos de ‘todo mundo’ que ‘todo mundo’ tem razão — era a maaícia secreta dessa alma. £!e escreveu contra os eruditos em favor do pre conceito popular, mas para os eruditos e não para o povo” *(GC* § Í93).

18. Lutero. “An Friedrich den Weisen, Aschermittwoch Anno 1522” in *Ausgewählte Schriften,* 1958, p. 126.

19. Citado por Lucien Febvre in *Un destin — Martin Luther,* 1945 p. 226.

20. Droz, Jacques, *L’Allemagne et ia Révolution Française,* 1949, p. 9.

21. Sabe-se por Andler que Nietzsche, durante muitos anos, mostrou profundo inte resse pelos costumes e formas primitivas de dominação. Uma de suas primeiras leituras nesse campo foi a obra de John Lubbock, *The Origins of Civilisation and primitive Condition ofMankind* (1870). Dentre os vários estudos em que se deteve,

encontram-se: *Kultugesdtichte c Die Erde und ihre Volker* de Friedrich von Hellwald; *Histoire de la Civilisation de l'Europe* de Lecky; *Die Urgeschichte der Menschheit (*1877 de Otto Caspari; *Die Religionen der europäischen Urvôlker* (18Í i) e *Christentum, Volksglaube, Volksbrauch* (1882) de Julius Lippert (cf. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* 1958, tomo II, p. 537).

Capítulo IV

A crítica aos ingleses:

Stuart Mill e Herbert Spencer

Distante da doutrina moral kantiana, mas próximo talvez dos utilitaristas. Ao pretender imprimir caráter científico às investigações morais, rompendo de modo decisivo com a metafísica, Nietzsche está de certa forma retomando o caminho trilhado pelos ingleses. Também nos escritos de Stuart Mill', encontra-se a tentativa de subtrair da metafísica o estudo dós problemas relativos à conduta humana, para aplicar nesse domínio os mesmos métodos empregados nas ciências da natureza. E, nos textos de Bentham[2], já está presente o ensaio de fazer da moral e da legislação uma ciência tão precisa quanto as matemáticas.

Nietzsche parece, contudo, querer negar qualquer proximidade entre o seu projeto e o deles. "Que se examine, por exemplo, os incansáveis, os inevitáveis utilitaristas ingleses", exige em *Para além de bem e mal,* "como eles seguem pesada e gravemente os rastros de Bentham (...), do mesmo modo que este já seguia os rastros do respeitável Hetyétius".[3] Neles, aponta não só a ausência de novidade como ainda a falta de verdade histórica; e acaba por assim julgá-los: "nesses moralistas (que se deve 1er com reservas, se é que se *deva* lê-los), infiltrou-se o antigo vício inglês, que se chama *caní* e é uma *tartufaria moral,* oculto desta vez sob a nova forma de espírito científico" *(BM* § 228). Aos ingleses dirige a mesma acusação que faz a Kant; se toma todos eles por hipócritas, é porque entende que teriam lançado mão dos mais diversos estratagemas para tornar a moralidade invulnerável.

Condenando o estudo psicológico por abrigar preconceitos morais, Nietzsche considera Kant um mau psicólogo, pois teria excluído do domínio do conhecimento os problemas relativos à conduta humana, visando a restaurar a metafísica graças â moral. Para ataca-

Io, alinha-se à perspectiva militarista, mostrando ser imprescindível associar a psicologia à história. No início da Primeira Dissertação da *Genealogia da moral,* reconhece que "esses psicólogos ingleses" foram "até agora os únicos a tentar estabelecer uma história do surgimento da moral" *(GM* I § I). E, em seguida, deixa claras as restrições que lhes faz: "todo respeito, pois, pelos bons espíritos que possam reinar nesses historiadores da moral! Mas o que é certo, infelizmente, é que o próprio *espírito histórico* lhes falta, que eles foram desamparados precisamente por todos os bons espíritos da historiai" *(GM*I § 2). Também os ingleses seriam maus psicólogos; se Kant desconhecia a história, eles se limitariam a fazer má história. Ao combater a doutrina moral kantiana, Nietzsche aproxima-se de alguma forma dos militaristas; ao enfrentá-los, critica-os em seu próprio terreno, questionando o embasamento científico que pretendem dar às reflexões morais.

Bentham e Stuart Mill estabelecem o princípio da utilidade ou da maior felicidade para o maior número. Se aquele se preocupa com a fundamentação teórica do sistema legal, interessando-se apenas indiretamente pela moral, este empenha-se em transpor para a esfera da moralidade privada uma teoria da jurisprudência. No seu entender, a felicidade geral deve constituir o objetivo essencial das ações individuais. Sendo o egoísmo o móvel da conduta humana, a ação altruísta foi, num primeiro momento, apenas um meio para satisfazê-lo: quando um indivíduo tomava atitudes que beneficiavam o próximo, não eram os interesses alheios, mas os seus próprios, que o moviam. Mais tarde, o beneficiado, esquecendo que as atitudes que lhe foram úteis haviam sido ditadas pelo egoísmo, passou a encará-las segundo o auxílio que lhe prestaram. Assim perdeu-se de vista o móvel inicial da ação e considerou-se o altruísmo um fim; depois, operou-se uma transferência e privilegiou-se não mais o móvel, mas o fim da ação.

Na *Genealogia da moral,* Nietzsche retoma à sua maneira esse raciocínio. De início, as ações desinteressadas teriam sido elogiadas e consideradas boas por aqueles a quem eram *ateis.* Depois, *esqueceram* a proveniência dos elogios e passaram a considerar boas todas as ações desinteressadas, porque *por hábito* sempre a elogiaram como se fossem boas em si. Do ponto de vista do utiíitarismo, a "utilidade", o "esquecimento" e o "hábito" teriam servido de base para uma avaliação, teriam levado, pois, à criação de valores. Na ótica nietzschiana, porém, essa teoria incorre num contra-senso psicológico (cf. *GM* I § 3). Afirmar que se elogiou as ações desinteres-

sadas por serem úteis e se esqueceu, em seguida, a proveniência dos elogios é uma tese indefensável. Se a utilidade das ações não cessou de existir, como seria possível esquecê-ja? Além disso, a doutrina militarista é historicamente insustentável (cf. *GM* I § 2). Não foram aqueles a quem se demonstrou "bondade" que inventaram o valor "bom"; foram os "bons", eles mesmos, "os nobres, poderosos, mais altamente situados e de altos sentimentos" que o criaram. Portanto, pretender que a "utilidade" constitua a base mesma para a criação dos valores eqüivale a restringir-se à moral dos escravos. "A palavra 'bom*, de antemão, *não* se prende necessariamente a ações 'não-egoístas', como é a superstição daqueles genealogistas da moral" — afirma o filósofo. "Em vez disso, somente com um *declínio* de juízos de valor aristocráticos acontece que essa oposição 'egoísta'/ 'não-egoísta' se imponha mais e mais à consciência humana — é, para me servir de minha linguagem, o *instinto de rebanho,* que, com ela, afinal, toma a palavra (e também as *palavras)" (GM* I § 2).

Ora, sustentando que o valor "bom" foi criado por quem se beneficiou de atitudes alheias, os utilitaristas adotariam a perspectiva avaliadora dos ressentidos. Com isso, não se dão conta de que a moral dos escravos surge de uma inversão de valores e tomam por ato inaugural o que foi mera reação. Maus historiadores, não consideram o fato de que foram os nobres os criadores do juízo de valor "bom"; maus psicólogos, não põem em questão os valores impostos pelos ressentidos. "O militarismo (o socialismo, o democratísmo)", adverte Nietzsche, "critica a origem das apreciações morais de valor, *mas nelas acredita"*[4]. Equivocando-se quanto ao surgimento dos va-íores, a análise dos utilitaristas acerca dos problemas relativos à conduta humana incorreria em erros. Enganando-se a respeito das perspectivas avaliadoras, a crítica que tecem das apreciações morais visaria apenas a manter o ponto de vista dos ressentidos. Tanto é assim que continuariam a impor o altruísmo como norma de conduta.

Sem acatar essas conclusões, Stuart Mill talvez reconhecesse que encontra dificuldades, ao tentar conciliar o princípio hedonista e o preceito cristão de "amor ao próximo". Depois de definir o utiiita-rismo como "a doutrina que toma por fundamento da moral a *utilidade* ou o princípio da maior felicidade", procura defender o utili-tarista contra a acusação de egoísmo: seu estandarte "não é a maior felicidade do próprio agente, mas a maior soma de felicidade totalizada" *(Utilitarianism,* 1974, p. 262). Recusando, porém, o cálculo dos prazeres e dores, que servira a Bentham para fundamentar a legislação e a moral, depara-se com problemas que este não tivera de

enfrentar. Benttiam, na *Introdução aos princípios da morai s da legislação,* sustentava que os indivíduos buscam egoisticamente a própria felicidade; mas acreditava ser possível identificar, através de sanções, o interesse egoísta ao social e estabelecer, graças à Tazão calcul adora, instrumento objetivo da organização, um "método para medir uma soma de prazer ou de dor". Stuart Mill, querendo escapar da mecânica do cálculo, que julga limitada, introduz a hierarquia qualitativa dos prazeres: heterogêneos, eles não são mensuráveis. Só os prazeres de qualidade superior podem assegurar a felicidade, mesmo porque ela não se confunde com a mera satisfação dos desejos. A ela não é o egoísmo que conduz, mas sim o cultivo da inteligência e da sensibilidade e o devotamento ao próximo. A tendência do indivíduo à própria felicidade sempre inclui, em alguma medida, a tendência à felicidade alheia, pois o egoísmo acha-se temperado pela simpatia, o aliado natural da moralidade. "*Existe* esse poderoso sentimento natural, que nos deve servir de base", assegura o pensador inglês, "e, quando se reconhecer a felicidade geral como ideal ético, será ela que constituirá a força da moralidade utilitarista. É nos sentimentos sociais da humanidade que reside esse fundamento sólido" *(Op. cit.,* p, 284). Em Comte, egoísmo e altruísmo encontram tradução em termos de anatomia e fisiologia cerebral; em Stuart Mill, eles remetem à natureza humana.

Nietzsche, sem dúvida, retorquiria que a idéia de natureza humana é completamente desprovida de significado. Implica atribuir estatuto privilegiado ao homem, diferenciando-o de tudo o que existe — o que estaria em franca contradição com a tese cosmológica, que afirma serem orgânico e inorgânico constituídos por forças agindo e resistindo umas em relação às outras. Revela também um "defeito hereditário dos filósofos", que tomam a mais recente configuração do homem por verdade eterna — o que apenas comprovaria, uma vez mais, que lhes falta o sentido histórico. Associada a egoísmo e altruísmo, desempenha ainda papel moralizador, permitindo que se imponha o princípio altruísta como o que deve nortear as ações humanas — o que se verificaria tanto no pensamento de Comte como no de Stuart Milí. "O débil e covarde conceito de 'homem' *à la* Comte e Stuart Mill, provavelmente até mesmo objeto de culto..." — comenta Nietzsche — "É outra vez o culto da moral cristã com um novo nome..." (XII, (272) *10* (170)).

Indiferente ao comentário, o pensador inglês talvez admitisse transparecer em seus escritos certa hesitação quanto ao que é primitivo e ao que é adquirido. Se, de um lado, a simpatia, elemento

constitutivo do sentido moral, é inata, de outro, os indivíduos habituaram-se a trabalhar unindo suas forças. Formou-se uma espécie de instinto que os levou a ser solidários; por meio da vida social, o devota-mento ao próximo, de início apenas um meio, converteu-se em fim. Posicionando-se contra o inatísmo do sentido moral, Stuart Mill deixa entrever que existe algo peculiar na natureza do homem que toma possível o ensino moral. E chega a propor que se associe no espírito das crianças a utilidade particular à geral, através de laços tão fortes, que nunca venham a conceber a idéia de separá-las. Uma vez que as leis da associação constituem leis da natureza, o sentido moral seria natural, se bem que dotado de gênese. Enquanto Bentham sustentava que os homens buscam egoisticamente a própria felicidade, Stuart Mill está convencido da realidade dos sentimentos desinteressados.

Adotando outra perspectiva, Nietzsche insistiria que egoísmo e altruísmo têm de ser encarados do ponto de vista dos valores, devem ser remetidos às perspectivas avaliadoras que os colocam. Não é por acaso que declara: “enquanto a utilidade dominante nos juízos de valor moral visar unicamente à utilidade do rebanho, enquanto se voltar o olhar apenas para a conservação da comunidade e se buscar o imoral exata e exclusivamente no que parece perigoso para a existência dela, ainda não poderá existir uma ‘moral do amor ao próximo’“ *(BM* § 201). Se, à primeira vista, a afirmação corre o risco de parecer incoerente, mais de perto revela a dupla abordagem que o filósofo faz da idéia de fraternidade. Talvez ela só tenha sentido se pensada no âmbito da aristocracia guerreira. Saber ser inimigo é buscar um adversário à altura e enfrentá-lo de igual para igual, como a um irmão. Nessa medida, o forte atribui a si mesmo o valor “bom” — e designa como “mim os que não pertencem à casta. Para sentir-se instigado, ele precisa de adversários; por encarar o obstáculo como estfmuio, considera os que lhe opõem resistência seus parceiros; querendo prevalecer na relação com os demais, desafia todos os seus pares. Mas não identifica a precedência com supremacia nem confunde o combate com extermínio. Para que ocorra o confronto, é preciso que existam antagonistas; para que perdure, é necessário que os beligerantes *não* sejam aniquilados. Em vez de pôr fim à *isono*-mia, € a luta que faz os guerreiros sentirem-se iguais.

Por outro lado, a fraternidade, enquanto dogma religioso, ideal político ou exigência moral, *é* uma idéia enganosa. Ao contrário do que se apregoa, o “amor ao próximo” não seria um sentimento antagônico ao egoísmo e sim a sua expressão mais acabada. “(As pessoas) acreditam ser desinteressadas quando amam”, afirma Nietzsche,

"porque desejam o benefício de outrem, freqüentemente, contra o seu próprio benefício. Mas, para tanto, querem *possuir* esse outro ser... Até Deus não constitui exceção. Ele está longe de pensar: 'que te interessa, se te amo?' — ao contrário, torna-se terrível se não é amado" *(CW* § 2). Vir em auxílio de outrern não corresponderia a um ato de desprendimento. Convencer-se da própria coragem, assegurar-se o reconhecimento social, defender-se da sensação de fragilidade, exorcizar a vulnerabilidade humana evidenciada pela visão do sofrimento alheio, vários seriam os móveis que impelem a agir em favor do semelhante.

Contudo, o móvel primeiro de todas as ações tidas por altruístas residiria numa íncontível vontade de possuir. Quem socorre o necessitado tem a impressão de poder dele dispor como se fosse sua propriedade; acredita amar o próximo quando o que sente é o prazer de uma nova apropriação. Lá onde se louva o desinteresse, a abnegação, o despojamento de si, *6* que irrompe, de modo mais flagrante, o egoísmo. Mas egoísmo maior consistiria em fazer do "amor ao próximo" norma de conduta. Considera-se a caridade, a compaixão, a piedade, o zelo e a solicitude virtudes que devem inspirar as ações humanas; julga-se virtuosa a ação que propicia benefícios a outrem, pouco importando se é prejudicial a quem a realiza. Ora, erigir o altruísmo em princípio moral nada teria de desinteressado; ao contrário, esconderia um objetivo utilitário. O desinteresse só seria aconselhado por quem nele encontra vantagens; o altruísmo propalado apenas por quem dele se pode servÍT. "A preponderância de uma maneira altruísta de avaliar", assevera o filósofo, "é conseqüência do instinto de ser-fracassado. No fundo, o juízo de valor aqui diz: 'não valho grande coisa': um juízo de valor meramente fisiológico, melhor ainda, o sentimento de impotência, a falta de grandes sentimentos positivos de potência (nos músculos, nervos, centros motores)" (XIII, 14 (29)). São os sofredores, os oprimidos, os covardes, os medrosos, os mesquinhos, os dependentes, os infelizes, que esperam seja tudo feito em seu favor. São os que querem ser amados, socorridos, amparados, que preconizam as virtudes que contribuem para aliviar o peso da existência. São os que se sentem contrariados pela própria fraqueza, os que odeiam e esperam vingar-se dos mais fones, que só visam ao próprio benefício. Seriam os ressentidos os inventores dessa moral utilitária, que impõe o "amor ao próximo" como norma de conduta.

Ainda uma vez, Stuart Mill poderia explicitar o seu projeto: trata-se, antes de mais nada, de fundar cientificamente as reflexões

morais. Assim é que pretende derivai a moralidade do fato de a felicidade, própria *e* alheia, ser desejável enquanto um fim. Mas é contra esse fato pretensamente objetivo que Nietzsche se insurge. “Quando se possui o ‘por que?’ da vida”, diz ele, “acomoda-se mais ou menos a todos os ‘como?[1] — O homem *não* aspira à felicidade; apenas o inglês o faz” (C/, Sentenças e setas, § 12). O aforismo pode ser lido como uma dupla objeção a Stuart MiÜ: este não demonstra o fato do qual pretende derivar a moralidade e ainda confunde aquilo que, a seu ver, é com o que deve ser. Eximindo-se de provar que a felicidade própria e alheia *é* desejável, limita-se a sugerir que se *deve* abraçá-la enquanto fim supremo. Quanto a este ponto, os próprios escritos cio pensador inglês dão margem a certa confusão. Uma coisa *é* afirmar que a felicidade geral é o objeto dos desejos *ào* homem; outra é fazer dela o critério da moralidade. Replicar que é por causa do princípio da utilidade que se deve adotar a “maior felicidade enquanto fim implicaria incidir num raciocínio circular, recorrendo ao próprio princípio para justificá-lo; retorquir que é bom ou correto adotar a “maior felicidade” enquanto fim importaria abrir mão do princípio da utilidade como fundamento único e suficiente da moralidade.

Face à objeção, Stuart Mill poderia esclarecer que, se não tenta provar que a felicidade geral constitui um bem, é por que julga que as questões relativas aos fins últimos não comportam provas diretas. Assim quer produzir apenas a evidência de que todas pessoas, sem exigir demonstração alguma, disso estão cientes. No quarto capítulo do *Utilitarismo*, argumenta que, para descobrir o que elas consideram fim último, basta investigar empiricamente o que valoram enquanto tal, ou seja, para descobrir o que é desejável, basta indagar o que é de fato desejado. Ora, é fato que o homem aspira à felicidade. Nessa medida, o critério da moralidade não seria dado por um princípio racional *a priori*, uma inspiração de origem transcendente, um sentido moral inato ou mesmo um instinto; só a experiência poderia fornecê-lo.

Comparável à *Fundamentação da metafísica dos costumes,* o *Utilitarismo* não é um tratado de moral; é o texto em que o pensador inglês coloca os princípios de sua filosofia prática. Buscando determinar as condições da correção moral, nele sustenta que o valor da conduta humana se mede pela contribuição, ainda que modesta c longínqua, que eîa pode trazer para a felicidade geral. Como Ben-tham, defende que as ações dos homens devem ser avaliadas por suas conseqüências: “são boas *(rigkt)* na medida em que tendem a

aumentar a felicidade, más *(wrong)* na medida em que tendem a produzir o contrário da felicidade *(Op. cit.*, p. 257). Mas freqüentemente o indivíduo cone o risco de equivocar-se quanto ao que acredita trazer a felicidade, Se, nesse domínio, a experiência individual é pobre, a coletiva revela-se bastante rica. A sociedade impõe a seus membros a observância de certo número de regras, sancionadas ou não por leis, que resumem a experiência coletiva. Embora não sejam perfeitas e devam ser melhoradas, essas leis e regras exprimem as próprias condições de existência da sociedade e da felicidade de seus membros, na medida em que esta depende da vida social.

Ignorando a argumentação, Nietzsche afirmaria que os utilitaris-tas, além de restringir suas análises à moral dos escravos e ratificar os valores apregoados pelo ressentimento, adotam o modo de proceder dos ressentidos, quando fortalecem o “espírito gregário” e insistem na importância dos imperativos sociais. Enquanto o nobre se toma como único ponto de referência, pois sabe-se *criador* de valores, o ressentido, para assegurar a vida em coletividade, prevê sanções para os que porventura venham a desrespeitar as normas impostas. Tanto *6* assim que o filósofo declara: “o que se denomina ‘útil’ é totalmente dependente da *intenção,* do para quê?; a intenção é, por sua vez, totalmente dependente do grau de *potência.* Por essa razão, o militarismo não constitui nenhuma base; é apenas uma doutrina das *conseqüências* e não pode acarretar um *caráter de obrigação para todos”* (XII, (51) 9 (71)).

A primeira vista, Nietzsche parece combater essa corrente de pensamento, recorrendo ao formalismo moral. Esta interpretação, porém, não deixa de causar certo incômodo, quando se tem presente a crítica que faz à doutrina kaníiana. A seu ver, tanto Kant quanto os utiíitaristas adotam pontos de partida indefensáveis: para juigar o valor moral de um ato, não se deve levar em conta a intenção que o ditou nem os efeitos por ele produzidos. Ora, no texto citado, o termo “intenção” remete ao fim que o espírito se propõe atingir ao realizar o ato e não à atitude que norteia a ação. Assim como a utilidade depende da “intenção”, esta depende do “grau de potência”. Quando se fala em utilidade, é preciso perguntar em “intenção” do quê ela se põe. Os utüitaristas responderiam: em favor da felicidade geral, pois o valor de uma ação se determina por contribuir para aumentá-la ou diminuí-la. Mas este é o modo de proceder característico do ressentimento. Para os ressentidos, o que importa é a coletividade; quem se recusa a servi-la é considerado “imoral”. Para os nobres, ao contrário, o que conta é o indivíduo; não se pode apreciar o seu

valor, tomando-o como “função da massa gregária”. Por isso, quando se fala em intenção, é necessário indagar que “grau de potência” a coloca. Para essa pergunta, os utilitarístas não teriam resposta, pois afirmar que a intenção depende do “grau de potência” já implica remeter a perspectivas avaliadoras. Sem levar em conta os diferentes pontos de vista a partir dos quais os valores são postos, eles pretendem estabelecer um critério de avaliação que se aplique a todas as ações.

Contudo, examinai as conseqüências dos atos mostra-se insuficiente quando se deixam de lado as condições e circunstâncias em que foram realizados; mais ainda, impor valores para apreciá-los revela-se incongruente quando se desprezam a proveniência e as transformações por que passam os próprios valores. Insistindo no caráter único e irrecuperável de cada ação, Nietzsche coloca-se explicitamente “contra J. Stuart Mill: horroriza-me sua vulgaridade ao dizer que ‘o que é correio para um é equitativo para o outro’, ‘o que não quer para si, não inflija a nenhum outro’ (...) A ‘reciprocidade’ é apenas vulgaridade; justamente que aígo que *eu* faça *não deva* ou *possa* ser feito por outrem, que não deva haver *compensação alguma* (exceto *na esfera mais selecionada* de ‘meus iguais’, *inter pares),* que nunca se restitui, porque *se é único* e sempre *se faz algo único* — essa convicção fundamental encerra a razão de *a aristocracia separar-se da massa,* porque a massa acredita na ‘igualdade’ e, *por conseguinte,* na compensação que iguala e na ‘reciprocidade “*[í]. Entre 9 ideal aristocrático dos antigos e a tendência niveladora do século XIX, o pensador inglês teria feito sua opção. Negando o caráter singular da ação, que resulta da singularidade do indivíduo, teria incorrido em mais uma *niaiserie anglaise.*

A Nietzsche talvez tenha escapado que, se Stuart Mill sustenta que são as conseqüências de tipos ou classes gerais de atos que devem ser analisadas, é porque procura empregar nas investigações éticas o método que desenvolve no *Sistema da lógica* para estabelecer generalizações científicas. Embora se possa aplicar a um caso particular o princípio da utilidade, para que o agente determine o que deve fazer, esse princípio tem de entrar em cena, sobretudo quando se trata de examinar as conseqüências dos atos em geral. Deve-se tomar as ações individuais como casos de uma classe, de sorte que, para guiá-las, na maioria das vezes bastam princípios secundários. Não só no que diz respeito à moralidade, mas em toda relação prática, é preciso subsutnir instâncias singulares a leis gerais, de modo que se possa prever, de acordo com essas leis, conseqüências em geral.

Na ótica nietzschiana, porém, analisar as conseqüências de classes gerais de atos eqüivale a encará-los de modo in diferenciado — o que, por sua vez, implica pressupor a igualdade dos agentes. Ora, a idéia de igualdade talvez só adquira significado se concebida como relação *inter pares.* Em toda organização social, existirão sempre homens superiores e inferiores; e sempre haverá diferença entre eles — a começar pela força física que uns e outros possuem, pela capacidade de tuta de que dispõem. "A doutrina da igualdade!" — exclama o filósofo. "Mas não existe veneno mais venenoso: é que ela *parece* pregada pela própria justiça, quando é *o fim* da justiça... 'Aos iguais o igual, aos desiguais o desigual' — essa *seria* a verdadeira divisa da justiça — e o que daí decorre: 'Nunca igualar o desigual'" *(Cl,* Incursões de um extemporâneo, § 48). De um lado, os fortes; de outro, os fracos. Se no interior de cada grupo é patente a igualdade, basta comparar um grupo a outro para que a desigualdade entre eles se torne flagrante. Por isso mesmo, em toda organização social, a hierarquia é inevitável; mais ainda, é desejável. Os diversos membros da coletividade arranjam-se de forma a que suas atividades se integrem; relações de interdependência determinam-se: uns se submetem a outros, que se acham subordinados a outros ainda. Graças a essa organização hierárquica, os vários elementos tomam-se coesos e formam um todo. Isso não significa, porém, que foram suprimidas as diferenças; ao contrário, os fortes vivem o *pa-thos* da distância que os separa dos demais. É a certeza quanto à posição que ocupam que os leva a sentirem-se livres.

Por outro lado, a igualdade, anunciada por religiões ou defendida por correntes políticas, é uma idéia astuta. Desde os primeiros tempos, a noção de equilíbrio de forças teria regulado as relações humanas. Para conservar a própria existência, os indivíduos mais fracos procuraram associar-se. Vivendo gregariamente, esperavam enfrentar os que, mais fortes do que eles, pudessem vir a ameaçá-los. Os adversários, por sua vez, sempre que tinham forças equivalentes, concluíam a paz e estabeleciam contratos entre si. Assim teria surgido a noção de direito. Reconhecendo-me direitos e permitindo-me preservá-los, cada membro cio grupo com portava-se com prudência, porque me tomava como aliado contra uma terceira força que nos ameaçasse; com receio, uma vez que temia confrontar-se comigo; com astúcia, já que esperava, em troca, que eu reconhecesse os seus direitos e lhe permitisse preservá-los.

Direitos manteriam relações de força: constituiriam "graus de poder". "A desigualdade de direitos", assegura Nietzsche, "é a con-

dição necessária para que os direitos existam. Um direito é sempre um privilégio" *(AC* § 57). Meus direitos seriam essa parte do meu poder que os outros reconhecem e me permitem conservar; meus deveres, os direitos que os outros têm sobre mim. Segue-se daí que os direitos durariam tanto quanto as relações de forças que lhes deram origem. A partir do momento em que a força de certo número de indivíduos se reduzisse consideravelmente, os outros membros do grupo não mais reconheceriam os seus direitos. Se, ao contrário, sua força aumentasse, seriam eles que não mais garantiriam os direitos dos outros. À medida que as relações de forças sofressem modificações profundas, certos direitos desapareceriam e outros surgiriam.

Nessa perspectiva, a igualdade dos cidadãos perante a lei — eco da igualdade dos homens diante de Deus — não passaria de fórmula forjada por quem precisa somar forças para subsistir. O "animal grsgário", se tentasse viver de outro modo, sucumbiria. Acreditando vê-to reinar na Europa de seu tempo, o filósofo afirma: '"a igualdade dos direitos' poderia muito bem converter-se em igualdade de não-direitos, quero dizer em reprovação geral de tudo o que é raro, insólito, privilegiado, do homem superior, da alma superior, do dever superior, da responsabilidade superior, da soberania e potência criadora" *(BM* § 212), Promotor da vida em coletividade, *o* indivíduo mais fraco em momento algum poderia abrir mão dela. Por isso, instituiria maneiras de agir e pensar universalmente validas, censuraria toda originalidade, reprovaria qualquer mudança. Para que a sociedade se fortalecesse, exigiria ininterruptamente a vitoria de cada um sobre si nrtesmo.

Stuart Mill talvez ainda se empenhasse em fazer ver que a crítica à "mediocridade coletiva" já se acha em seus escritos. Se defende a democracia fundada no sufrágio universal, também está ciente de que, mesmo no regime democrático, a liberdade do indivíduo pode ser ameaçada e até suprimida. Por isso, recomenda que se institua o escrutínio proporcional, de forma a assegurar a representação das minorias. Não basta, porém, a liberdade política; é preciso ainda a civil. Preocupado em impedir a tirania da maioria, quer que se permita ao indivíduo ter opiniões próprias e expressá-las. Opondo-se à uniformização, ressalta a importância da variedade, condição indispensável para o avanço do ser humano. Uma vez que o progresso social se faz, freqüentemente, graças a iniciativas individuais, *é* de interesse geral que cada um desfrute da maior liberdade possível. "Considero a utilidade o recurso último em todas as questões éticas", escreve, "mas deve ser a utilidade no sentido mais amplo,

fundada nos interesses permanentes do homem enquanto ser em progresso" *(On Liberty*, 1974, p. 136). Nesta passagem, tem em mente, em primeiro lugar, a liberdade de diferenciar-se da maioria; só ela abre caminho para as inovações. É, pois, no sentido de garanti-la que deve trabalhar um sistema de lei e de governo, que de fato se conforme ao princípio da utilidade, mesmo porque a sociedade que permite a diferença é mais avançada do que a que impõe a uniformização.

A massa, sem dúvida, precisa de homens que a dirijam e, em geral, prefere partilhar as opiniões dos que não são mutto superiores a eîa. O progresso da humanidade, todavia, deve-se a alguns indivíduos eminentes, espíritos originais, e a eles não se pode negar a possibilidade de exprimir idéias inovadoras. Para escapar da tirania da opinião pública e evitar o rehaixamento de nível causado pela dominação de massa, o único meio que existe *é* a *liberdade,* pois apenas ela permite que o indivíduo se desenvolva plenamente. "Se houvesse o sentimento de que o livre desenvolver-se da individualidade é um dos ingredientes essenciais do bem-estar", declara Stuart Mifl, "de que não é apenas um elemento coordenado com tudo o que se designa pelos termos de civilização, instrução, educação, cultura, mas é, ele próprio, parte necessária e condição de todas essas coisas, então não haveria perigo de desvalorizar-se a liberdade e não seria extraordinariamente difícil ajustar as fronteiras entre ela c o controle social *(Op. cit.*, p. 185). Ao sustentar que a liberdade e a individualidade são condições necessárias para o bem-estar, ele rompe com a mecânica do cálculo da felicidade proposta por Bentham, E isso lhe traz problemas, já que é levado a distinguir o valor da ação e o valor da personalidade agente — distinção insustentável do ponto de vista do utilitarismo. Mas, por ora, o que importa notar é que insiste em garantir ao indivíduo a possibilidade de autodesenvolver-se. Propiciando o desenvolvimento individual, a liberdade impulsiona o progresso, favorece a originalidade, suscita o gênio.

Nietzsche e Stuart Míll talvez se pusessem de acordo quanto a este ponto: a importância dos grandes homens — idéia presente, também, nas considerações de Comte e Hegel. O pensador inglês distingue a maioria, que toma as opiniões do meio em que vive e pauta as ações pelo comportamento dos semelhantes, e a minoria superior que, buscando a independência, se mostra capaz de exercê-la no pensamento e na ação. É justamente a independência dessa minoria que ele se preocupa em resguardar dos abusos da "mediocridade coletiva". O Estado deveria garantir o desenvolvimento da personalidade de seus membros, favorecendo, em particular, os aspec-

tos intelectuais, de forma a assegurar o aumento da variedade. Contudo, a maioria, indiferente às exigências do intelecto, procuraria impor regras, visando a suprimir a variedade e manter a conformidade, e com isso tenderia a frustrar o objetivo do Estado. Nessa medida, não seria despropositado concluir que a concepção que Stuart Mill tem do Estado ideal apresenta elementos platônicos.

E provável, porém, que ele discordasse dessa conclusão, mesmo porque não renuncia a suas convicções democráticas. Mas percebe os inconvenientes da democracia e luta pelo estabelecimento progressivo de um regime social mais justo; *é* preciso elevar o nível de toda a sociedade e chegar, por vias pacíficas, a progressos análogos aos conquistados pela classe operaria francesa com a Revolução. Se defende o individualismo, também se sente atraído pelo socialismo. Reconhecendo serem idéias diametralmente opostas, confessa não saber como conciliá-las; ainda não é possível dizer a que levaria a organização sistemática das condições materiais de existência ou o iivre desenvolvimento em sua forma suprema. Em todo caso, acredita que será apenas com grandes mudanças sociais que todos poderão desfrutar da liberdade individual e política. Embora queira salva-guardar o direito do indivíduo de desenvolver livremente suas faculdades e resguardar a independência da minoria superior, não aceita que poucos governem no interesse de muitos. E por isso que não pode colocar a desigualdade em termos tão nítidos quanto Platão.

Neste ponto, Nietzsche é mais radical. No *Anticrísto,* ele assim concebe a sociedade ideal: "a *ordem das castas,* a lei suprema e dominante, é apenas a sanção de uma *ordem natural,* de uma lei primordial da natureza, sobre a qual nenhum arbítrio, nenhuma 'idéia moderna' tem poder. Em toda sociedade sã, distmguem-se, condicionando-se reciprocamente, três tipos com gravitações fisiológicas diferentes, tendo cada um deles sua higiene própria, seu próprio campo de trabalho, seu próprio modo de sentir a perfeição e a maestria. A natureza (...) separa os que predominam pelo espírito, os que predominam pela força dos músculos e do temperamento e os que não se distinguem nem de uma maneira nem de outra, os medíocres — estes últimos constituem o maior número, os primeiros a elite" *(AC* § 57). Em outras palavras, filósofos, guerreiros e artesãos. Como Platão, ele pensa em castas organizadas hierarquicamente e definidas segundo as aptidões próprias a cada uma delas. Como na *República*, vê a sociedade enquanto reunião de seres desiguais e dessemelhantes — o que garante a solidariedade entre as partes e funda sua unidade.

Da perspectiva de Nietzsche, cada vez mais se impõe, nos lem-pos modernos, a tendência a suprimir a diferença e manter a uniformidade. O Estado procura escravizar o indivíduo, paralizando sua iniciativa, debilitando a atividade intelectual e diminuindo o poder criativo. Cultura e Estado, de certa forma, süo adversários, um vivendo e prosperando às expensas do outro. Se os povos, como os indivíduos, só podem gastar o que possuem, ao fortalecerem o Estado, necessariamente enfraquecem a cultura. "Se despendemos com o poder, a grande política, a economia, as trocas mundiais, o parlamentarismo, os interesses militares", adverte o filosofo, "se despendemos *desse lado* o quanto temos, o quanto somos em inteligência, em seriedade, em vontade, em autodomínio, tanto nos faltará do outro lado. A cultura e o Estado — não nos enganemos a respeito — são antagônicos" *(Cl,* O que falta aas alemães, § 4). Entre Estado e cultura, só pode existir uma relação extrínseca. As transformações econômicas e sócio-poiíticas apenas têm impacto sobre a produção cultural, se a elas se atribui importância desmedida, privilegiando esse pólo em detrimento do outro. Às épocas de fertilidade cultural corresponderiam épocas de decadência política,[6] pois tudo o que é grande do ponto de vista da cultura "sempre foi não político e mesmo *anti-políticó"*'.[7]

Mas o conhecimento prático da vida cotidiana, os eventuais avanços da técnica, as mudanças na organização social e política são questões insignificantes diante da empresa maior, que *é* criar a verdadeira cultura. Já em *Humano, demasiado humano,* Nietzsche aponta como tarefa dos "grandes espíritos do próximo século" adquirir "um *conhecimento das condições da cultura,* que ultrapasse todos os estágios atuais" *(HH* § 25). Com Goethe, partilha a idéia de que é indispensável empenhar-se no aprimoramento individual; como ele, acredita que a melhor maneira de servir a humanidade é entregar-se ao trabalho árduo e penoso de cultivar o próprio espírito. Através da ampliação gradual dos conhecimentos e do contato fecundo com os pares, o indivíduo deve procurar desenvolver, de modo pleno e harmonioso, todas as suas capacidades. Para tanto, é essencial impor-se rigorosa disciplina e sobretudo salvaguardar a liberdade interior, defendendo-a contra qualquer influência opressora. "Onde um homem chega à convicção fundamental de que *é preciso* que mandem nele", assegura o filósofo, "ele se toma 'crente'; inversamente seria pensável um prazer e força da autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, de todo desejo de certeza, exercitado, como ele está, em

poder manter-se sobre leves cordas e possibilidades, e mesmo diante de abismos dançar ainda. Um tal espírito seria o *espírito livre par excellence" (GC* § 347).

Na ótica de Stuart Mill, porém, é totalmente descabido esposar o ideal de vida de Goethe, pois não é a harmonia que as necessidades da vida moderna reclamam, e sim a livre expansão em todas as direções. É igualmente impróprio restringir a liberdade ao campo estritamente econômico, pois, se ela for ilimitada, inviabiliza a justa distribuição dos frutos do trabalho. É na força de caráter independente das opiniões que deve assentar a liberdade. Tanto a felicidade do indivíduo quanto o progresso social exigem que a maneira de agir seja determinada pelo próprio caráter — e não pela tradição ou pelos costumes. Mas o pensador inglês também afirma que a conduta humana deve pautar-se pela observância das regras e leis impostas pela coletividade. Já Bentham sustentava que obedecer às leis conduz à felicidade e recorria ao princípio da utilidade para distinguir as boas e as mas, definindo bom como o que é útil à coletividade. Seguindo seus passos, Stuart Mill encara como moralmente correta a ação conforme aos imperativos sociais. Vio!ando-os, o indivíduo acaba por expor-se as sanções legais, àquelas, difusas, da opinião pública e à da sua própria consciência, intérprete aqui da sociedade. Por outro lado, a simples observância dos imperativos sociais representa o mínimo que dele se pode exigir. É desejável ainda que desenvolva livremente sua personalidade, cultivando sentimentos mais elevados e generosos, adquirindo cultura mais ampla e aprofundada, consa-grando-se a obras que melhorem a sorte e elevem o nível de seus semelhantes.

Surge aqui uma dificuldade: como conciliar & obrigação de obedecer aos imperativos sociais com a desconfiança em relação à opinião publica. Stuart Mill talvez respondesse que as iniciativas individuais podem vir a modificar a vida e a própria estrutura da sociedade, aperfeiçoando os imperativos por ela impostos e até fazendo surgir outros. Resta saber, porém, como delimitar a esfera em que os indivíduos devem ser livres para decidir por si mesmos a própria conduta e aquela em que suas ações podem ser prejudiciais ao bem-estar de seus semelhantes. O pensador inglês diria, no ensaio *Sobre a liberdade*, que "a única liberdade digna desse nome é a de perseguirmos nosso próprio bem em nosso próprio caminho, sem tentarmos privar os outros do deles ou tolher seus esforços para obtê-lo" *(Op. cit.,* p. 138). Mas as dificuldades para traçar os limites entre a esfera individual e a social são maiores do que acredita. Distinguir o

que concerne ao indivíduo e o que diz respeito aos outros lhe coloca os mesmos problemas que distinguir o valor da ação e o valoT da personalidade agente. E, nos dois casos, ele procura contorná-los apelando para o princípio da maior felicidade para o maior número.

A esse propósito, Nietzsche observaria que conceder ao indivíduo a maior liberdade possível quanto as opiniões e às ações, mas subordiná-la aos interesses da coletividade, implica ainda uma vez fortalecer o espírito gregário. Talvez a idéia de liberdade só tenha sentido se considerada decorrência da guerra. Para um indivíduo, uma sociedade, um povo, existe tanto mais liberdade quanto maiores as resistências a serem vencidas, os obstáculos a serem superados, a força a ser exercida. “Liberdade”, assevera o filósofo, “significa que os instintos viris, que se alegram com a guerra e a vitória, têm domínio sobre outros instintos, por exemplo, sobre o da ‘felicidade’ O homem *que se tornou livre,* e ainda mais o *espírito* que se tomou livre, calca sob os pés a desprezível espécie de bem-estar com que sonham merceeiros, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é um *guerreiro”* (C7, Incursões de um extemporâneo, § 38). O espírito livre revolta-se contra toda crença; mas é preciso autoridade e disciplina para desfazer-se de hábitos, abandonar comodidades, renunciar à segurança. O homem livre *não* evita o confronto; é necessário, porém, ser em tudo responsável por si mesmo, para pôr-se à prova, enfrentar o perigo, querer a luta.

Por outro lado, a liberdade, tópico de ideário político ou postulado de doutrina moral, é uma idéia falaciosa. Teria surgido com a casta sacerdotal, ao conquistar a supremacia em relação à aristocracia guerreira. Pondo-se à frente das antigas comunidades, os sacerdotes inventaram a noção de vontade livre; queriam arrogar-se o direito de infligir punições. O cristianismo, por sua vez, encarou a vontade livre como uma espécie de dote concedido por um ser superior, para que o homem tivesse a possibilidade de escolher. Se escolhesse o bem, teria o acesso ao reino divino assegurado e afiançada a admissão na comunidade dos eleitos. Caso contrário, pecador, seria castigado e impedido de ingressar na seara do Senhor. Apoiando-se nessas idéias, a doutrina do livre-arbítrio sustentou que, neste mundo, cabia à coletividade permitir ao indivíduo fazer suas escolhas. Se ele optasse por submeter-se às convenções, teria a respeitabilidade garantida e mantido o lugar na organização social. Se decidisse não obedecer às normas estabelecidas, deveria expiar pelas conseqüências de seu ato. Graças à doutrina do íivre-arbítrio, seria levado a crer que age e pensa livremente quando obedece às regras

sociais e, portanto, encorajado a submeter-se a elas. Num jogo de cartas marcadas, só lhe restaria uma opção: o exílio voluntário.

Quadro semelhante se presenciaria na política. Preservar a possibilidade de escolher eqüivaleria a adotar atitude respeitosa e servil em reíação ao dito bem comum. "As instituições liberais", sustenta Nietzsche, "deixam de ser liberais tão logo são alcançadas: mais tarde, não há piores e mais radicais danificadores da liberdade, do que instituições liberais. Sabe-se, até, *o que* elas conseguem: minam *a* vontade de potência, são a nivelação de montanha e vale transformada em moral, tomam pequeno, covarde e guloso — com elas triunfa toda vez o animal de rebanho. Liberalismo: dito em alemão, *animaiização em rebanho.,"* *(Cl,* Incursões de um extemporâneo, § 38). Salvaguardar as liberdades individuais teria por sinônimo exigir de todos o mesmo padrão de comportamento. Aparentemente, isso acarretaria, por parte dos governados, submissão completa e, dos governantes, total controle. De fato, dirigentes e dirigidos persegui-riam um único objetivo: o de impor um procedimento uniforme.

"Liberdade, igualdade, fraternidade": que lema soaria mais cris-tào aos ouvidos de Nietzsche? O que dizer, então, do acontecimento histórico que dele faz sua bandeira? No entender do filósofo, a liberdade que seus partidários defendem é nivelação gregária, a igualdade que pleiteam é exclusão das exceções, a fraternidade que anunciam é fruto do ressentimento, "Foi a Revolução Francesa", conclui, "que colocou o cetro, solenemente e sem reservas, nas mãos do 'homem bom' (do cordeiro, do asno, do ganso e de tudo o que é irremediavelmente superficial e estridente, maduro para o manicômio das 'idéias modernas')" *(GC* § 350). Ora, analisar as "idéias modernas" é justamente um dos propósitos que ele se coloca em grande parte de seus escritos. Nelas, denuncia o procedimento dos ressentidos, critica a imposição do que é uniforme, ataca o reino do animal de rebanho. *É* desse ponto de vista que aprecia acontecimentos históricos, correntes de idéias, sistemas de governo. É também nesses termos que considera a democracia, o socialismo, o anarquismo; é dentro desses parâmetros que os avalia. É ainda dessa perspectiva que vê a Revolução Francesa; os que nela se engajaram nada mais fizeram do que exigir a nivelação, impor a gregariedade, expressar o ressentimento.

"A *Revolução Francesa é* fiiha e continuadora do *cristianismo..."* — observa Nietzsche — "seu instinto vai de encontro à casta, aos aristocratas, aos óltimos privilégios...".* São vários os textos em que procura mostrar que a religião cristã tentou operar uma inversão

dos valores. Na *Genealogia da moral*, deixa claro que, com a passagem da preeminencia política à espiritual, interiorizou-se o valor "bom". Identificando-o a pobre, miserável, impotente, sofredor, piedoso, necessitado, enfermo, os ressentidos, incapazes de enfrentar a luta, procuraram transformar em força a própria fraqueza. O cristianismo não só teria concorrido nessa direção, como revestido diferentes formas, ao longo dos séculos, para manter o seu domínio. "Num sentido até mais decisivo e profundo", declara o filósofo, "a Judéia veio mais uma vez triunfar do ideal clássico com a Revolução Francesa: a última nobreza política que havia na Europa, a da França dos séculos XVII e XVH1, pereceu sob os instintos populares do ressentimento — nunca se ouviu na terra júbilo maior nem entusiasmo mais estridente!" (GAÍ I § 16). Se coube ao cristianismo operar a inversão dos valores, à Revolução coube preservá-la. Compreende-se agora que, em *Para além de bem e mal*, afirme que "a revolta dos escravos na moral" começou com os judeus e, com a Revolução Francesa, ocorreu "a última grande revolta dos escravos".[9]

É enquanto psicólogo que Nietzsche encara esse acontecimento histórico: pretende diagnosticar os móveis ocultos dos que o fizeram; é na qualidade de genealogista que o avalia: quer apreciar os valores inconfessados dos que o realizaram. Apontando-o como continuação do cristianismo e fruto do ressentimento, julga-o ainda uma vez na *Aurora:* "já se começa também a perceber que a última tentativa de mudança importante das apreciações de valor — a 'grande Revolução' — nada *mais* foi do que um *charlatanismo* patético e sangrento, que com súbitas crises queria trazer à crédula Europa a esperança de uma cura *súbita* — e com isso tomou até este momento todos os doentes políticos *impacientes e perigosos" (A* § 534). Charlatanismo, porque, em vez de operar nova transformação dos valores como anunciara, limitou-se a reativar a morai dos escravos contra a dos nobres, a reavivar o ideal gregário contra o aristocra-tismo. Patético, porque nem mesmo soube camuflar o seu intuito conservador, e sangrento, porque tampouco pôde evitar a manifestação de ódio e desejo de vingança. Injetando novo ânimo no modo de proceder dos ressentidos, a Revolução Francesa, que pretendia romper definitamente com o passado, pecou pelo continuísmo. Dando novo alento aos ideais cristãos, ela, que esperava inaugurar uma nova era na história da humanidade, mascarou antigos valores.

Repetidas vezes, o filósofo adverte; "é preciso armar os fortes contra os fracos".'[0] Além do número, os fracos teriam a seu favor a maestria na arte de trapecear. Atribuindo importância maior ao ins-

tinto de conservação do que à vida, cedo desenvolveram os talentos da dissimulação; para evitar o confronto que não poderiam suportar, logo aprenderam a agir de maneira insidiosa; com isso, esperavam conservar a qualquer preço a própria existência. O aparecimento das "idéias modernas" faria parte dessa estratégia. "Cristianismo, Revolução, abolição da escravatura, direitos iguais, filantropia, amor à paz, justiça, verdade", conclui Nietzsche, "todas essas grandes palavras só têm valor na luta enquanto estandarte: *não* como realidade, mas como *termos pomposos* para algo completamente diferente (e até oposto!)" (XIIE, (371) 11 (135)) É dessa perspectiva que ele encara todo o ideário moderno. Defensora das "idéias modernas", a Revolução Francesa nada mais é do que uma "farsa sinistra e super-flua" (cf. *BM* § 38). Empunhando o estandarte da "liberdade, igualdade, fraternidade", idéias falaciosas, astutas e enganosas, não passa de mais um ardil dos fracos para manter o domínio sobre os fortes.

Que não exista, no pensamento nietzschiano, uma teoria política acabada, salta aos olhos de quem entra em contato com seus escritos. Nem por isso o filósofo deixa de refletir sobre as questões relativas ao poder. São muitas as vezes em que se detém no exame das relações entre indivíduo e Estado; e também aquelas em que se empenha em analisar o Segundo Reich c Bismarck, o sufrágio universal e os exércitos nacionais, os partidos políticos e a situação da imprensa, o desaparecimento das nações e a unificação da Europa. Temas centrais da filosofia política e problemas candentes da época atraem a sua atenção; nem a uns nem a outros, no entanto, confere tratamento especial. Ele não se pretende teórico do poder, no sentido estrito da palavra, e tampouco se quer analista político. Embora atento a essa ordem de questões, não lhes atribui estatuto próprio; não as enquadra num domínio particular *do conhecimento nem* delas trata com metodologia específica. Ao contrário, em sua obra, a política aparece estreitamente vinculada à moral e *a* religião; melhor ainda: moral, política e religião constituem ponto nodal em seu pensamento. Intimamente ligadas, integram um campo de investigação mais amplo: são objeto da crítica dos valores. Exemplo disso é a maneira pela qual religião cristã, Revolução Francesa e moral dos ressentidos se acham relacionadas.

Não é por acaso, pois, que Nietzsche examina as idéias de Stuart Mil! apenas sob o ângulo da crítica dos valores. Se não discute a questão operária ou a emancipação da mulher do ponto de vista estritamente político, isso não significa que delas não trate.[11] A seu ver, ao emergirem, esses problemas já revelam a tendência nivelado-

ra do século XIX. A sociedade, depois da Revolução Francesa, consideraria moral subordinar o indivíduo às necessidades gerais; proclamaria ainda que sua felicidade consiste em ser útil a todos, em tomar-se instrumento da “massa gregária”. Tanto nas reflexões morais quanto nas considerações políticas, Stuart Mill seria o porta-voz do “plebeísmo das idéias modernas”. “Existem verdades que são mais bem reconhecidas pelos cérebros medíocres, porque são feitas à sua medida”, conclui o filósofo em *Para além de bem e mal,* “existem verdades que só íêm atrativos e força de sedução para os espíritos medíocres — é preciso fazer essa constatação, talvez desagradável, desde que o pensamento de ingleses estircjáveis, mas medíocres — refiro-me a Darwin, John Stuart Mill e Herbert Spencer —, começou a ocupar lugar preponderante nas regiões médias do gosto europeu” *(BAÍ* § 253).

Centrando seus ataques no fortalecimento do “espírito gregário”, que se faz às custas do ideal aristocrático, Nietzsche destro), uma a uma, todas as diretrizes da moral dos militaristas: utilidade, felicidade, igualdade. Empenha-se em mostrar que adotam a perspectiva dos ressentidos, quando consideram um *fato* o valor “bom” ter sido criado por aqueles a quem as ações foram úteis, quando pretendem derivar a moralidade do *fato* de que a felicidade alheia é desejável enquanto um fim, quando pressupõem como *fato* a igualdade dos agentes, avaliando as ações por suas conseqüências. *E* por isso não só ratificam os valores apregoados pelos ressentidos como ainda assumem o modo de proceder por eles adotado. Estabelecem o altruísmo como princípio regulador das ações, exigem a observância dos imperativos sociais e impõem a subordinação do indivíduo à coletividade. É o quanto basta para o filósofo perguntar: “a despeito de todas as ‘idéias modernas’ e de todos os prejuízos do gosto democrático, não poderiam talvez a vitória do *otimismo,* a predominância da *racionalidade,* o *militarismo* teórico e prático (com a democracia que dele é contemporânea) ser um sintoma de força déclinante, de velhice próxima, de esgotamento fisiológico?” *(NT,* Ensaio de autocrítica, § 4).

Submetendo-a ao exame genealógico, Nietzsche assim avalia a doutrina moral dos utilitaristas: é o olhar enviesado do ressentimento que os leva, nas investigações a respeito da conduta humana, a partir de *fatos* pretensamente objetivos. Portanto, ao examinar seus fundamentos, o que ele questiona é o próprio caráter científico que procuram lhes dar. Tanto é assim que contesta vivamente a maneira pela l concebem a felicidade. “Por felicidade”, define Stuart Mill,

"entende-se prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e privação de prazer" *(Utilitarianism*, 1974, p. 257). Com essa definição, ele retoma em certa medida as idéias de Bentham. Se este sustentava que a felicidade consiste na soma de prazeres, todos equivalentes, ele defende que ela só pode ser assegurada pelos prazeres de qualidade superior. Ambos, porém, assinalam como fim da conduta humana a felicidade terrestre, não a prometida pela religião cristã. Talvez este ponto obtivesse a adesão de Nietzsche, um dos críticos mais veementes do ascetismo. Contudo, Bentham e Stuart Mill querem derivar, o princípio da felicidade de um fato primitivo da natureza humana: procurar o prazer e fugir da dor — o que é inaceitável na ótica riietzschiana. E isso, por duas razões.

A primeira delas é que a idéia de natureza humana não tem sentido algum, pois o homem, como o animal e o vegetal, é composto de moléculas em combate permanente, ou seja, é feito de uma pluralidade de adversários em luta inevitável. Nessa direção, seria possível 1er esta passagem: "como ocorre que, na psicologia, os artigos de fé fundamentais são, em conjunto, as piores distorções e falsificações? *'O homem aspira à felicidade'* por exemplo — o que há de verdade nisso? Para compreender o que é a vida, que espécie de aspiração e tensão é a vida, a fórmula deve ser válida tanto para a árvore e a planta quanto para o animal" (XIII, (356) 11 (111)). Na seqüência do texto, o filósofo argumenta que falar em planta, animal ou homem já é pressupor grosseiramente uma unidade: a dos ínfimos seres vivos que constitui cada um deles; além disso, diferenciar o homem, com sua aspiração à felicidade, da planta e do animal *é* esquecer que, comparado a estes, ele representa apenas "um enorme *quantum de potência — não um excedente de'* felicidade'". Em segundo lugar, o homem não procura o prazer e não evita o desprazer, porque, em todos os seres vivos, prazer implica desprazer e ambos se acham intimamente relacionados com a vontade de potência. "Acreditamos e mesmo nossos fisiólogos acreditam", escreve Nietzsche, "que prazer e dor são causas de reações, que é o sentido do prazer e da dor que dá lugar a reações. Durante milênios, apresentou-se o prazer e a fuga do desprazer como *móveis* de toda ação. Com alguma reflexão, devemos admitir que tudo se passaria assim, segundo o mesmo encadeamento de causas e efeitos, se faltassem esses estados de 'prazer e dor'".[13] Não *é* graças ao prazer e desprazer que um organismo age ou reage; é do processo que nele está em curso que surgem esses estados. Meras conseqüências, eles não levam a vontade de potência a atuar, mas antes decorrem de seu exercício.

Ao reconstruir a crítica de Nietzsche ao utiíitarismo inglês, representado na figura de Stuart Mill, impõem-se algumas conclusões. Eíe ataca as diretrizes da doutrina moral *âos* atilitaristas (utilidade, felicidade, igualdade), afirmando que estes partem de fatos preten-samente objetivos, porque enfocados pelo olhar oblíquo do ressentimento. Recorre, então, ao procedimento genealógico: relaciona os valores que apregoam com a avaliação de que procedem (6 a perspectiva dos ressentidos que os coloca) e julga essa avaliação tendo por critério a vida (é o esgotamento fisiológico que nela se manifesta). Sua maneira de proceder, neste caso, não é muito diferente da que adota ao examinar a doutrina moral kantiana; é sempre ao exame genealógico que submete as diversas considerações acerca da conduta humana. Contudo, ao combater Kant, faz ver que é indispensável vincular a psicologia à história e, ao criticar o militarismo, põe em questão suas pretensões científicas. É por isso que contesta tão vivamente o princípio da felicidade. Pretender derivá-lo de um fato primitivo da natureza humana (a busca do prazer e a fuga da dor) revela um grande equívoco: o de tomar por ponto cardeal o que não passa de fenômeno acessório. Essa mesma restrição, ele a estende a outras doutrinas morais: "seja hedonismo, seja pessimismo, seja utiíitarismo, seja eudemonismo, todas essas maneiras de pensar, que se baseiam em *prazer* e *dor*, isto é, em estados anexos e em acessórios, para medir o valor das coisas, são maneiras de pensar de fachada, e ingenuidades, para as quais todo aquele que tem consciência de forças *afiguradoras* e de uma consciência de artista olhará de cima, não sem zombaria, e também não sem compaixão" *(BAf* § 225).

Embora considere as reflexões morais de Herbert Spencer[11] tão equivocadas quanto as dos utiíitaristas, Nietzsche parece preferi-las. "Quão mais razoável é a teoria oposta (e nem por isso mais verdadeira)", observa na *Genealogia da moral,* "que sustenta por exemplo Herbert Spencer. (...) Segundo essa teoria, bom é o que desde sempre se demonstrou útil: por isso, pode afirmar-se como valor 'precioso no mais alto grau*, 'precioso em si'. Essa via de explicação é também, como foi dito, falsa, mas a explicação ela mesma é, pelo menos, razoável e psicologicamente defensável" (GAÍ I § 3). Ao esclarecer como surgem os valores, os militaristas entenderiam que se elogiou as ações desinteressadas por serem úteis e se esqueceu em seguida a proveniência dos elogios. Ora, se a utilidade das ações continuou a ser experienciada no cotidiano ao longo de séculos, não

haveria por que esquecê-la; ao contrário, ela deveria acentuar-se com o tempo e ficar impressa na memória dos homens. Herbert Spencer defende justamente que, nos juízos morais "bom" e "mau", os homens traduziram as experiências de que nunca se esqueceram, os atos que favorecem ou prejudicam a existência. Neste ponto, sua tentativa de explicação tem a vantagem de ser coerente: sem lançar mão do esquecimento, ele se limita a identificar o que é bom ao que é útil. Se não incorre num contra-senso psicológico, como os utili-taristas, nem por isso deixa de apresentar uma hipótese tão equivocada quanto a deies, Mas o fato de não incidir no mesmo erro que o utilitarismo, ao tratar do aparecimento dos valores, é razão muito débil para Nietzsche preferir sua doutrina moral. Deve existir outra e essa, de maior peso, que justifique a preferência.

É certo que o evolucionismo spenceriano pretende compreender e explicar o utilitarismo. A seu ver, a constituição da Terra, o desenvolvimento da vida e a formação das espécies, a sociedade humana e as instituições, a indústria e o comércio, a linguagem e a literatura, as ciências e as artes supõem a mesma evolução. É enquanto produto da evolução que se determina a natureza de todo organismo: ele tende necessariamente a preservar-se, desenvolver-se e gerar outros que prolonguem a espécie a que pertence. Todas essas atividades proporcionam prazer; caso contrário, não seriam realizadas. Existe uma tendência natural do organismo a eliminai as formas dolorosas de atuação e tornar habituais as prazerosas; é por isso que sobrevivem apenas as espécies cuja conduta permite que o prazer prevaleça à dor. Essa tendência natural impele o organismo a atuar no sentido do que é útil na luta pela existência, uma vez que gera prazer o que auxilia no desempenho adequado de uma função. Desse modo, ele realiza as atividades que promovem o prazer, porque contribuem para o processo evolutivo, e as que são úteis do ponto de vista da evolução, porque lhe são prazerosas.

Por outro lado, a conduta que proporciona prazer e é útil na luta pela existência é a que tende a adaptar o organismo ao meio que o circunda. O organismo adequadamente ajustado deve funcionar em relação ao meio como uma máquina bem lubrifícada, que responde às demandas sem fricção e com .o mínimo de esforço. Adaptado, ele tem maiores chances de sobreviver, assim como a conduta que leva à adaptação tem maiores chances de tomar-se habitual para a espécie. Com atuação ajustada e necessidades adequadas a um meio circundante estável, o organismo é considerado um ser em estado de equilíbrio. A realização desse estado é justamente o objetivo perma-

nente dos esforços do homem e, por isso, todas as suas ações devem almejá-lo. O que é bom identifica-se ao que promove o prazer, é útil na luta pela existência, conduz ao estado de equilíbrio, enfim, concorre para a adaptação do indivíduo ao meio. Ora, da perspectiva nietzschiana, assim como prazer c desprazer são fenômenos secundários que decorrem da vontade de potência, sobrevivência e adaptação são conseqüências indiretas de seu exercício. Se vida é vontade de potência, seria contraditório supor que o ser vivo visa, antes de mais nada, a conservar-se ou acomodar-se ao que o rodeia.

Contudo, Spencer entende que as próprias leis da natureza dirigem o ser para o bem, para sua adaptação ao meio que o circunda. Concebe uma ética absoluta, que supõe um estado social perfeito, em que o homem, completamente evoluído, não mais precisaria escolher entre o bem e o mal. Nesse estado de vida integral, o indivíduo teria seu desenvolvimento limitado apenas pelo igual direito dos outros; além disso, espontaneamente evitaria obstruir o desenvolvimento alheio e procuraria favorecê-lo na medida do possível. Ao refletir sobre as condições necessárias para a forma de vida integral, o pensador inglês pretende, graças ao evolucionismo, combinar elementos básicos da doutrina moral kantiana e da militarista. Apoia-se no princípio da felicidade, mas considera o utilitarisme» de Bentham e Stuart Mill demasiado empírico, porque se detém no exame das conseqüências mais imediatas das ações sem levar em conta as mais distantes. Acredita, ao contrário, existir um fundamento *a priori* do sentimento moral que independe da experiência individual da felicidade. E, à diferença de Kant, tenta explicá-lo enquanto resultado das atividades das gerações anteriores: a evolução social, acumulando com a hereditariedade um número enorme de experiências morais, inscritas na estrutura orgânica do indivíduo, fornece-lhe um *a priori* moral.

Todo processo evolutivo tenderia a um estado de equilíbrio entre o organismo e o meio. No caso do ser humano, esse estado consiste na maior harmonia possível do homem com a natureza e dos homens entre si. É quando se forma uma "moralidade orgânica", que torna totaimente involuntária a prática das ações exigidas pelos princípios morais. O sentimento do dever faz parte apenas de certa etapa do desenvolvimento; consistindo no controle interno de um sentimento por outro, deixa de ser necessário num estágio mais avançado. Deve realizar-se, então, a ética absoluta: por necessidade interior, os indivíduos serão ievados a agir segundo os princípios morais e, enfim, estarão totalmente adaptados à sociedade em que

vivem como esta a eles. Enquanto esse estado não for atingido, a ética relativa precisa insistir no sentido de o homem dele se aproximar cada vez mais. Para tanto, ela tem de regu3ar-se constantemente pelo ideal da ética absoluta.

A esse propósito, Nietzsche comentaria: "filosofia de merceeiro do senhor Spencer ausência total de um ideal, salvo o do homem medíocre" (XII, (234) 10 (118)). *Totmr como* ideal o estado de maior harmonia possível do homem com a natureza c dos homens entre si nada mais é do que fortalecer o "espírito gregário". Indivíduo plenamente adaptado à sociedade em que vive é, pois, quem se submete às normas e convenções por ela impostas, mesmo que tenha de abrir mão de seu próprio vaíor; é o fraco que se furta à luta, o ressentido que evita o confronto, numa palavra, o animal de rebanho que não sabe viver de outro modo. Ainda uma vez, o filósofo toma a defesa do arisíocratismo contra o ideal gregário: "o *instinto gre-gârio* — uma potência que agora se tomou soberana — é algo fundamentalmente diferente do instinto de uma *sociedade aristocrática:* é do valor das *unidades* que depende o significado da soma... Toda nossa sociologia não conhece outro instinto a não ser o do rebanho, isto é, de *zeros somados...* onde cada zero tem 'direitos iguais', onde é virtuoso ser um zero..." (XIII, 14 (40)).

Spencer contra-argumentaria que o sentimento moral consiste na experiência coletiva impressa, graças à hereditariedade, na estrutura orgânica do indivíduo, chegando a confundir-se, em certa medida, com a simpatia. No limite, os princípios morais são necessários, porque representam as próprias necessidades da existência social, seja no presente ou no futuro; são gerais, porque exprimem as leis de toda a sociedade humana; imutáveis, porque certas regras, como o respeito pela vida alheia, não podem mudar; absolutos, porque correspondem às condições primeiras de toda organização social; obrigatórios, porque constituem a força da sociedade armazenada no s indivíduo. O pensador inglês substitui assim a obrigação moral da doutrina kantiana por uma espécie de obrigação física ou necessidade natural, que primeiro conduz b indivíduo a seu próprio bem e, depois, ao bem comum. Identifica o termo da evolução humana a um estado social perfeito e concebe como objetivo supremo a harmonia final de todas as felicidades.

Se Nietzsche combate o militarismo por ratificar os valores apregoados pelos ressentidos, pela mesma razão poderia criticar a doutrina spenceriana. Se não admite a concepção que Bentham e Stuart Miíl têm da felicidade, também poderia recusar a de Herbert

Spencer. Encarar a feiicidade como derivada de um fato primitivo da natureza humana, a tendência ao prazer e a aversão à dor, ou entendê-la como a adaptação do organismo ao meio, imposta pela lei da evolução, implica tomar por ponto cardeal o que não passa de fenômeno secundário. Mas este defeito ótico tem explicação: é sintoma de esgotamento fisiológico. Adotando o ponto de vista do ressentimento, os ingleses defenderiam idéias ditadas pela vida em declínio. "O mundo não se constrói em função de instintos tais que somente o bravo animal de rebanho nele encontre sua estreita felicidade", adverte o filósofo, "exigir que todos se tomem 'homem bom', animal gregário, de olhos azuis, benevolente, 'bela alma' — ou, como deseja o senhor Herbert Spencer, altruísta — seria subtrair à existência seu caráter de *grandeza*, seria castrar a humanidade e rebaixá-la a miserável chinesice" *(EH,* Por que sou um destino, § 4).

Spencer, por sua vez, insistiria que o altruísmo, orginando-se na simpatia, ganha cada vez mais terreno entre os homens, embora a luta pela existência, na sua forma mais brutal, favoreça o egoísmo. Mas supõe não ser contraditório defender as duas idéias, uma vez que as tendências egoístas e as altruístas não se opõem de modo absoluto. Se condena toda intervenção humana no sentido de entravar os efeitos da lei da sobrevivência do mais apto, como é o caso das ações caridosas, de igual maneira censura qualquer atitude que exija o total sacrifício do próximo. A evolução deve operar na natureza humana modificações tais que o indivíduo encontrará sua felicidade suprema na abnegação. Esse processo só será concluído quando o ser humano tiver desenvolvido plenamente faculdades que lhe tragam satisfação imediata e proporcionem, ao mesmo tempo, benefícios aos outros, O que hoje é traço particular do homem superior, um dia será característica de todos os homens.

Desnecessário dizer que Nietzsche certamente retorquiria que essas colocações expressam a tendência ntveladora do século XIX. Não é por acaso que alinha Herbert Spencer ao lado de Stuart Mill, julgando-os "espíritos medíocres" (cf. *BM* § 253). Ambos seriam porta-vozes do "plebeísmo das idéias modernas". Portanto, as críticas que faz ao último, ao examinar suas investigações acerca da conduta humana, poderiam muito bem ser estendidas ao primeiro. Contudo, prefere as reflexões morais de Spencer as dos utilitaristas; por isso, suas investidas contra ele não são tão veementes quanto as que dirige a Stuart Mill. Isso não significa, porém, que o poupe inteiramente de seus ataques. "A vida *déclinante*, a diminuição de toda força organizadora, isto é, que separa, que rasga abismos, que

subordina e sobreordena”, escreve no *Crepúsculo dos ídolos,* “for mula-se na sociedade de hoje em *ideal*... Nossos socialistas são *décadents,* mas também o senhor Herben Spencer é um *décadent* vê na vitória do altruísmo algo digno de ser desejado!...” (CA Incursões de um extemporâneo, § 37).

Como Stuart Mill, Herbert Spencer talvez reconhecesse que encontra dificuldades ao tentar conciliar altruísmo e egoísmo. Partindo da luta pela existência e do princípio de sobrevivência do mais apto, depara-se com o problema de explicar por que os indivíduos querem promover o bem comum. É no quadro mesmo do evolucionismo que procura então contorná-lo. Entendendo por evolução a passagem do mais simples ao mais complexo, acredita que as sociedades —como as instituições — se desenvolvem espontaneamente. Se, de início, todos os indivíduos têm o mesmo tipo de vida, com o tempo, a organização social, ganhando complexidade, passa a exigir que cooperem mutuamente para satisfazer as próprias necessidades; ao lado das tendências egoístas, eles desenvolvem outras que os levam a colaborar com os semelhantes. Se aquelas são requisitos para a sobrevivência, estas são produtos necessários do processo evolutivo. Para comportar-se como ser social, o homem deve nortear sua conduta pelas condições gerais e imprescindíveis para a felicidade de todos, ou seja, tem de íomar-se altruísta. Não é difícil imaginar o veredito de Nietzsche: “o que por exempio entusiasma, à sua maneira, o pedante inglês Herbert Spencer e o leva a traçar um fio de esperança, uma Unha no horizonte do que é desejável, essa reconciliação final de ‘egoísmo e altruísmo’ que o faz divagar, a nós quase inspira asco — uma humanidade com tais perspectivas spencerianas enquanto últimas perspectivas nos pareceria digna de desprezo, de destruição” *(GC* § 373). Se ataca, uma a uma, as diretrizes da doutrina moral dos utilitaristas, o mesmo acaba por fazer com a ética de Spencer.

No entanto, como Stuart Mill, Herbert Spencer poderia, ainda uma vez, esclarecer que pretende dar embasamento científico as investigações acerca da conduta humana. Recorre, pois, à teoria da evolução, para demonstrar por que determinadas ações são boas e proporcionam prazer. E das leis da vida e das condições de existência que procura deduzir os atos que tendem a produzir felicidade ou infelicidade. E, no seu entender, a vida é antes de mais nada acomodação contínua das condições internas às externas. Ora, no que diz respeito a essa definição, Nietzsche deixa claras suas restrições: “a vida é uma conseqüência da guerra, a própria sociedade é um meio

de guerra... O senhor Herbert Spencer é, enquanto biólogo, um *décadent* — e também enquanto moralista” (XIII, 14 (40». Para um, adaptação; para outro, vontade de potência. Não há dúvida de que suas concepções de vida são discordantes.

Mas é preciso insistir no fato de que Nietzsche prefere a doutrina moral de Herbert Spencer à dos militaristas. É que, apesar de divergir quanto à maneira pela qual concebe a vida, com ele concorda num ponto muito mais relevante. Seguindo seus passos, toma a vida como ponto de partida para as reflexões morais. Compreende-se agora a razão fundamental de sua preferência; compreende-se ainda por que critica com veemência o utilitarismo. As bases de que este parte não seriam amplas o suficiente, o naturalismo que invoca não seria extenso o bastante. Limitando-se a afirmar que o homem busca o prazer e foge da dor, para daí chegar âs regras da conduta humana, não passaria de uma inferência desafortunada da psicologia associaesonista. É preciso ir além e fundar as investigações éticas em teses cosmológicas.

Ora, faz parte do projeto spenceriano fundar uma ética científica. Cada ciência particular descreveria a história de seus fenômenos e os diferentes processos históricos apresentariam traços comuns, permitindo estabelecer a lei geral da evolução. A partir do princípio de conservação da força, Spencer chega a conceber uma fórmula da evolução universal, em que intervém apenas deslocamentos materiais regidos pela leis da mecânica. Nos *Primeiros princípios*, ele assim a define: “a evolução é uma integração de matéria acompanhada por uma dissipação de movimento, durante a qual a matéria passa de homogeneidade indefinida, incoerente, a heterogeneidade definida, coerente, e o movimento retido também sofre transformação análoga” *(Les Premiers Principes,* 1897, p. 355). A fórmula não é tão puramente mecânica quamo pode parecer: se a primeira parte (integração e dissipação do movimento) se ajusta meihor à matéria, a segunda (passagem do homogêneo ao heterogêneo) se aplica mais natural mente *a* fatos biológicos, li esta idéia de evolução enquanto diferenciação que o pensador inglês toma como hase de suas considerações no domínio da sociologia, psicologia e ética, ou seja, é esta idéia biológica que inspira todo o seu sistema.

Papel de igual importância desempenha a biologia no quadro do pensamento nietzschiano; é nela que o filósofo encontra elementos para elaborar um de seus conceitos fundamentais: a vontade de potência. Se *tm Assim falou Zaratusira* vai concebê-la enquanto vontade orgânica, ao constituir a teoria das forças, passa a entendê-la

como força eficiente. Buscando na física subsídios para resolver o problema da passagem da matéria inerte à vida, a partir da noção de força, chega a postular a homogeneidade de todos os acontecimentos. Herbert Spencer, por sua vez, embora entenda essa noção de maneira bem diversa, também faz dela uma das idéias-chaves de sua reflexão. Tanto é assim que parte do princípio de conservação da força para elaborar a fórmula da evolução universal. Se hesita quanto à natureza da reiação entre os fenômenos físicos e psíquicos, não deixa de considerá-los ligados por um sistema de leis. Enquanto evolucionista, pretende-se não historiador ou biólogo, mas físico interessado em investigar as condições de equilíbrio. Portanto, Nietzsche e Spencer estão convencidos da possibilidade de construir uma cosmologia "científica". As posições cosmoíógicas que defendem podem apresentar grande divergência,[14] mas seus projetos filosóficos são muito semelhantes. Ambos se empenham em estabelecer o ponto de ligação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito; pretendem, ambos, fundar as investigações éticas em teses cosmoíógicas.

Se Nietzsche acaba por trilhar a via aberta por Spencer, à diferença dele procura romper de modo decisivo com a metafísica. O pensador inglês acredita que a ciência e a religião poderão chegar à convicção de que a essência do mundo é desconhecida e incompreensível, havendo conhecimento tão-só da maneira pela qual ela aparece no mundo da experiência. Se pensar é relacionar, o homem apreende apenas o que é finito e limitado. Conhecer supõe uma diferença e a percepção de uma analogia, mas o absoluto não se distingue nem tem afinidade com qualquer outra coisa, visto que nada existe fora dele. No entanto, afirmar que o conhecimento é relativo só tem sentido se existir o absoluto; deve haver algo indeterminado e indefinido, independente da forma que toma na consciência. Daí, Spencer conclui: "primeiro, temos consciência, de maneira indefinida, de uma realidade absoluta superior as relações, produzida pela persistência absoluta em nós de algo que sobrevive a todas as mudanças de relação. Segundo, temos consciência, de maneira definida, de uma realidade relativa que persiste sem cessar em nós sob uma ou outra de suas formas e, sob cada forma, durante o tempo em que as condições de apresentação se acharem satisfeitas; a realidade relativa, sendo assim continuamente persistente em nós, é tão real para nós quanto seria a realidade absoluta se pudesse ser imediatamente conhecida. Terceiro, sendo o pensamento possível somente sob relação, a realidade relativa só pode ser concebida en-

quanto tal em conexão com uma realidade absoluta; e a conexão dessas duas realidades, sendo igualmente persistente na consciência, é real no mesmo sentido em que os termos que ela une são reais” *(Op. cit.*, p. 141).

Existiria um fundamento constante do conteúdo do conhecimento, embora indeterminado para o sujeito. É por analogia ao que sente como sua própria força com o esforço dos músculos que o homem o representa; é, pois, a uma força que ele deve o fato de algo poder ser o objeto de sua consciência. Essa força incognoscível produziria as modificações que ele percebe e distingue e constituiria a base do que nele permanece constante a despeito de todas as mudanças. Compete-lhe aceitar que o conhecimento é limitado e que existe algo que escapa do seu domínio: o absoluto. O pensador ingfês introduz, assim, uma metafísica que, de certa forma, independe do evolucio-nismo. Com a teoria do Incognoscível, traça, por um lado, os limites da ciência, conferindo-lhe totai autonomia em relação à religião, e designa, por outro, a essência do mundo, a força que se manifesta nas formas e leis dos fenômenos submetidos à evolução. Nessa medida, vai muito mais longe do que o próprio Kant, pois admite que o Incognoscível é dado na consciência como *realidade* e não enquanto mera *possibilidade.* Revela-se, porém, inconseqüente em sua reflexão, uma vez que não atribui à consciência dessa “realidade absoluta” pape! algum na teoria evolucionista; nem mesmo chega a tomá-la como idéia reguladora em sua doutrina moral. Portanto, nada mais faz do que justapor as considerações metafísicas as teses cosmotógicas e às investigações éticas, sem estabelecer entre elas articulação de qualquer espécie.

No que tange às reflexões morais, Spencer propõe-se instituir uma “física dos costumes”, que teria embasamento científico, procurando derivar os princípios da conduta humana de fatos fisiológicos, psicológicos e até sociológicos. Kant, por sua vez, pretende fundar uma “metafísica dos costumes”, que deveria tratar dos princípios racionais que determinam *a priori* a conduta humana, sem recorrer evidentemente a elementos empíricos ou dados antropológicos. Por outro lado, tanto quanto Kant, Spencer tenta elaborar uma teoria dos limites do conhecimento. Se, no interior da filosofia leantiana, ela conduz em última análise a um dogmatismo moral, no quadro do pensamento spenceriano, leva a um dogmatismo metafísico. Ora, entre a “metafísica dos costumes” e a “física dos costumes”, é certo que Nietzsche prefere esta última. Segue os passos de Spencer no que diz respeito às investigações éticas, mas em momento algum

leva em conta suas considerações metafísicas. E, ainda, se ataca oom veemência a doutrina moral de Kam, persegue seu intento de combatei a metafísica.

NOTAS

1. Sabe-se que Nietzsche possuía em sua btbiioteca as *Obras completas* de John Stuart Míli e examinou detidamente o volume sobre a emancipação da mulher, a questão operária e o socialismo (cf. Förster-Nietzsche, "Friedrich Nietzsches Bibliothek", in *Bücher und Wege turn Büchern,* I90G, p. 436).

2. NSo se sabe ao certo se Nietzsche conheceu os escritos de Bentham. Em todo caso, ele menciona o pensador uma única vez em sua obra.

3. *BM %* 228. É certo que algumas idéias de Benthans já se acham nos escritos de Helvélius. Assim a tentativa de aplicar o principio da utilidade â justiça social está presente em *Do espírito.* No Segundo Discurso dessa obra, o autor afirma: "se *é* na maioria que a força essencialmente reside e se é na prática das ações títeis à maioria que a justiça consiste, é evidente que a justiça está sempre armada, por sua natureza. do poder necessário para reprimir o vício e incitar os homens à virtude" *(op. cit.,* 1973, p. 232). Por outro lado, convém lembrar que, ao contrário de Bentham, Helvétius relativiza os valores morais, relacionando-os com o meio em que vigem. O vator de um homem não residiria em algo que lhe fosse intrínseco e sim na estima que outros homens ihe devotassem. Tendo essa estima por medida do interesse gerai dos membros da sociedade a que ele pertencesse, seu valor variaria de acordo com o lugar em que se achasse. Sem dúvida, é essa idéia de Helvétius que o torna tão interessante para Nietzsche. Num dos raros textos em que o filósofo o menciona, pode-se (er: "o que *é* toda a Síosofia morai alemã, a pana- de Kant inclusive, com essa multidão de empregados e seguidores franceses, ingleses e italianos? Um atentado quase teológico contra Heívétius, uma recusa das livres perspectivas íonga e penosamente obtidas, das indicações que mostram o bom caminho por eie definitivamente bem enunciadas e reunidas" *(AS* §216).

4. XII, 2 (165). Tanto nos textos quanto na correspondência, Nietzsche não *faz* refe rência alguma a John Austin, James MUI ou Henry Sidgwsck. Dentre os utilitaristas ingleses, é apenas a John Stuart Mil! que explicitamente se refere — com exceção, é claro, de Bentham, que menciona uma dnica vez. Se essa não *É* uma razão suficiente, ela pode, ao menos, contribuir para justificar que se restrinja ao pensamento de Stuart Miil o conftonío com as observações criticas que Nietzsche faz do utilitarisme) inglês.

5. XUJ, (370) 11 (127). Cf. também XII, (43) 9 (55) e XUI, 22 (1).

6. Cf. *HH* § 465, onde se lê: "a cultura deve seus mais aätos valores a seus períodos de fraqueza política" ou então *HH* § 474, que traz por título "O desenvolvimento do espírito temidu pelo Estado", COIÏVETD notar que, ao longo da obra, Nietzsche perma nece fiel à mesma concepção de cuitura. Concebe-a, em primeiro lugar, como reali zação cosmopolita — o que o faz criticar as idéias nacionalistas e as convicções românticas; em segundo, como empresa individual — o que o leva a atacar a imitação e os epígonos; por fim, como tarefa desinteressada — o que lhe permite combater a meicantilização e o jornalismo.

7. *Cl,* O que falta aos alemães, § 4. Partindo do antagonismo entre Estado e cultura que acredita observar em sua época, Nietzsche inscreve-se na tradição do pensamento alemão.

8. JOD. 14 (223). Cf. ainda XI, 25 (178).

9. Cf. respectivamente *BM* § 195 e *BM* § 46.

10. Cf. xni, 14(123), onde se lê:”por mais curioso que isso pareça: *é* preciso sempre armar os fortes contra os fracos, os felizes contra os infelizes, os sadios contra os depravados e os que têm tara hereditária”.

11. Não pretendemos aqui contrapor as posições que Nietzsche assume a respeito dessas questões às de Stuart MÍH. No artigo “Nietzsches Verhältnis zu John Stuart MiU” (in *Nietzsche Studien,* 1974, vol. HI, pp. 152-74), Karl Brose propõe-se fazer esse trabalho. Não podemos, porém, concordar com ele, quando conclui que, apenas no domínio moral, Nietzsche se coloca como adversário à altura de Stuart Mill, pois as considerações que tece acerca da questão social constituem o ponto de fraco de sua reflexão filosófica. Ao que nos parece, na abordagem dos problemas políticos e sociais, o filósofo simplesmente adota outra perspectiva.

12. XM, 14 (152). Cf. também XIÎ1, Í4 (174).

13. Não se sabe, ao certo, que obras de Spencer Nieusche conheceu. Charles Andler nota que, quando de sua estada em Veneza em junho de 1880, ele se ocupou com Peter Gast dos *Data ofEthics* (cf. *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* 1958, tomo II, p. 384). De qualquer modo, entre 1860 e 1890, o evolucionismo spenceriano exerceu grande influência em toda Europa e até mesmo na América.

14. Nâo é nosso intuito confrontar aqui as teses cosmológicas de Nietzsche e Herbert Spencer — o que, por si só, talvez merecesse outro trabalho; queremos apenas apontar que suas reflexões se inscrevem no quadro de uma mesma problemática.

Capítulo V

A crítica à metafísica dogmática

Embora se distancie de Kant no que diz respeito à doutrina moral, Nietzsche parece, em certa medida, retomar o projeto kanti-ano: quer criticar a metafísica dogmática. Se não toma explícita essa intenção em seus escritos, neles deixa transparecê-la. Alguns de seus textos, organizados nessa direção, poderiam ser lidos como a contrapartida da “Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura.’* Apoiando-se em outras bases, também ele se propõe combater a psicologia, a cosmologia e a teologia racionais. E, se investe de novo contra alvos que Kant já havia atacado, é porque considera a crítica kantiana desprovida de radicalidade. Ao impor limites ao conhecimento humano, o “chinês de Koenigsberg” tomou a moralidade indiscutível, restaurou o mundo supra-sensível e reintroduziu sub-repticiamente os objetos da metafísica dogmática, pretendendo conferir-lhes lugar irrecusável.

Nietzsche, por certo, segue os rastros de Kant, ao sustentar que Deus, a alma e o mundo são noções que não se pode desvincular dos processos de pensamento que lhes deram origem e não se deve encarar como referindo-se a algo que existe independentemente deles. Discorda, porém, de Kant quanto ao que o leva a fazer essa afirmação; exigir que o intelecto proceda a um exame de seus recursos e instaure uma crítica da utilização deles é tarefa inviável. Na ótica nietzschiana, para analisar em profundidade a questão do conhecimento, é preciso abandonar o campo das especulações exclusivamente filosóficas, ou melhor, impõe-se ultrapassá-lo. Quando está em pauta investigar os recursos mesmos de que o homem dispõe para conhecer, não se pode desprezar a contribuição que as ciências têm a oferecer. Do mesmo modo, quando se tnaa de imprimir radicalidade à crítica à metafísica dogmática, não se deve furtar-se a examinar os objetos que ela se coloca a partir de diferentes perspectivas.

Em várias frentes, Nietzsche combate a psicologia, a cosmoío-gia e a teologia racionais. Operando um corte decisivo em relação à metafísica, procura elaborar uma cosmologia e uma psicologia que pretendem basear-se em dados fornecidos pelas ciências. Se não chega, porém, a propor uma teologia em sua obra, talvez seja porque considere a idéia de Deus, antes de mais nada, enquanto valor moral. Tanto é assim que vai submetê-la ao exame geneaiógico nos escritos do período da transvaloração. Ao lado das críticas veementes que, então, faz à religião cristã, insiste em anunciar que Deus está morto. "O conceito 'Deus'", afirma no *Crepúsculo dos ídolos,* "foi até agora a máxima *objeção* contra a existência... Nós negamos Deus, negamos a responsabilidade em Deus: *com isto* somente redimimos o mundo" *(Cl,* Os quatro grandes erros, § 8). Entrave para a criação de novos valores, a idéia de Deus, na medida em que desempenha papel relevante na ordenação moral, deve ser suprimida; com isso, toma-se possível descortinar novos horizontes, descobrir outros continentes, proceder, enfim, à transvaloração de todos os valores.

A idéia de Deus, no seu entender, seria resultado de um processo dissociativo. "A lógica psicológica é esta: o *sentimento de potência,* quando se apodera repentina e irresisttvelmente do homem — e é o caso de todos os grandes afetos —, suscita nele uma dúvida quanto à sua pessoa: ele não ousa pensar-se como causa desse surpreendente sentimento — e assim estabelece uma pessoa mais forte, uma divindade, para esse caso" (XIII, 14 (124)). Preso ao modo de pensar causai, o ser humano supõe por trás do efetivar-se um sujeito e concebe a si mesmo como causa das configurações de forças; mas, quando elas se mostram por demais grandiosas, não se atreve a vê-las como efeitos seus. Tampouco ousa pôr em questão as categorias com que trabalha; ao contrário, procura reiterá-las. Imputa essas configurações a um ser mais forte, mais poderoso, ou seja, inventa a idéia de Deus. Exemplo desse procedimento talvez se encontre em Descartes. Ao elaborar a prova da existência de Deus pelos efeitos, além de recorrer ao princípio de causalidade, ele pane do pressuposto de que conhecer é mais perfeito que duvidar. Se a idéia de perfeição não pode provir do nada, que nada gera, nem de mim que sou imperfeito, porque duvido, eia só pode ter sido colocada em mim por um ser mais perfeito do que eu, por um ser que contenha em si todas as perfeições de que posso ter alguma idéia.

Ora, ao encarar a idéia de Deus como fruto de um processo dissociativo, ao examiná-la à luz da criação psicológica, o filósofo implode a estreita vinculação, presente no pensamento cartesiano,

entre metafísica e teoria do conhecimento. Com isso, limita-se a seguir os rastros de Kant, se bem que com uma diferença; quer refutar de modo definitivo a metafísica. A seu ver, o trabalho realizado por Kam não foi longe o bastante. Estabelecendo a separação entre saber e fé racional, ele fez de Deus idéia da razão pura e, enquanto tal, não mais objeto de conhecimento; manteve-a, porém, enquanto objeto de crença. *"Degradação de um Deus"*, exclama Nietzsche, "Deus se tornou 'coisa em si'..." *(AC* § 17), Ainda a esse propósito, em outra passagem, comenta: "vós vos agarrais ao vosso Deus e inventais para ele um mundo que *nos é desconhecido"* (XII, 2 (153)). A idéia de Deus, surgindo de uma necessidade, digamos, psicológica, acabou tomando-se, por obra dos filósofos, preconceito metafísico. E o mérito do pensamento kantiano, se ele teve algum, residiu justamente em sua maior insuficiência: ao colocar Deus como objeto de crença, abriu espaço para que fosse avaliado enquanto valor moral.

Na refutação da teologia racional, Kant aplicou-se a examinar as provas da existência de Deus, reunindo-as em tomo de três argumentos principais. Fez ver que o argumento cosmológico e o físíco-teológico pressupunham, em última análise, o ontológico. Partindo da ordenação harmoniosa que se observa nas coisas e do caráter contingente dessa ordem, o argumento pelas causas finais chegava à idéia de um sábio ordenador. Contra ele, Kant ponderou que ordenar as coisas não eqüivalia a criá-las, de modo que esse raciocínio levaria à existência de um ser com grande poder, mas finito, a menos que se visse no caráter contingente das coisas uma razão para concluir que esse ser era o seu criador. Nesse caso, o argumento físico-teológico se basearia no cosmológico que, por sua vez, estaria apoiado no ontológico.

Para atacar o argumento pelas causas finais, Nietzsche faz outro percurso; é a própria idéia de finalidade que questiona. Concebendo o mundo como totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, não admite que se ache submetido a um poder transcendente. Encarando-o como totalidade interconectada de *quanta* dinâmicos, de campos de força em contínua tensão, não aceita que esteja subordinado a alguma finalidade. Um fragmento póstumo apresenta, nessa direção, algumas "teses: que a aparente 'finalidade *('a finalidade infinitamente superior a toda arte humana'') é* apenas conseqüência dessa vontade de potência que se desenrola em tudo o que ocorre; que o vir-a-ser-mais-forte traz consigo ordenações, que se assemelham a um projeto conforme a um fim; que os *fins* apa-

rentes não são intencionais, mas que, tão logo alcançada a supremacia em relação a uma potência menor e trabalhando esta enquanto função da maior, uma ordenação de estamentos, uma organização, deve despertar a aparência de uma ordenação de meios e fins" (XII, (65) 9 (91)). Nesse contexto, a idéia de finalidade teria apenas caráter ilusório.

Por outro lado, o argumento cosmológico tentava estabelecer a existência de Deus, mostrando que o aspecto contingente das coisas de que temos experiência supunha acima delas um ser necessário que devia constituir o seu fundamento. Kant fez ver que esse raciocínio se desdobrava em dois momentos: se algo existe, existe um ser necessário; se existe um ser necessário, esse ser é Deus. Mesmo admitindo o primeiro momento, seria ainda preciso provar que esse ser necessário é o Deus criador e demonstrar, para tanto, que não existia outro ser necessário a não ser o *ens realissimum.* Isto só poderia ser alcançado graças ao argumento ontológico, que sustentava existir o Deus perfeito em virtude de o homem ter a idéia dele. Assim, o argumento cosmológico deveria ser completado pelo ontológico.

Outro é o caminho que Nietzsche percorre para atacar o argumento cosmológico; põe em questão a idéia mesma de necessidade, recorrendo mais uma vez a suas próprias concepções cosmológicas. Caráter intrínseco da força, a vontade de potência, é também disposição interna para criar novas configurações. Vencendo resistências, ela se auto-supera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas. "A 'necessidade' não na forma de uma potência global invasora, dominante, ou de um primeiro motor", anota o filósofo num fragmento póstumo, "menos ainda enquanto necessária para condicionar algo que tenha valor. Por isso, é preciso negar uma consciência global do vir-a-ser, um 'Deus', para que não se tome o acontecer sob o ponto de vista de um ser soüdariamente sensível e consciente, mas, apesar disso, não *querendo* nada" (XIII, (330) 11 (72)). Nessa medida, a idéia de necessidade, além de supérflua, seria fictícia.

Restaria, por fim, examinar o argumento ontológico. Descartes afirmava que o homem tinha a idéia de um ser perfeito e nela estava incluída a existência, de modo que se esse ser não existisse não seria perfeito. O *ens realissimum* devia necessariamente existir, pois abstrair-lhe a existência eqüivaleria a despojá-lo de uma realidade positiva, de forma que ele deixaria de ser tudo o que é. Contra esse argumento, Kant sustentou que a existência não acrescentava nada à essência de um ser. Enquanto idéia da razão pura, um Deus possível

desempenhava o mesmo papel que um Deus existente. Além disso, sendo a existência um conceito *a priori* do entendimento, ela só tinha validade quando aplicada às intuições da sensibilidade.

Nietzsche, por sua vez, parece não preocupar-se em questionar a existência de um ser perfeito. Já na *Aurora,* esclarece o que pensa a respeito e esboça uma crítica que talvez dirija ao próprio Kant. No aforismo intitulado "A refutação histórica enquanto refutação definitiva", faz ver que outrora se procurou refutar as provas da existência de Deus, mas não o bastante, pois sempre se poderia construir "provas melhores". "Hoje", escreve, "mostra-se como a crença de que existe um Deus pôde *surgir* e por que meios essa crença conserva seu peso e importância: desse modo, uma contraprova de que não existe nenhum Deus se torna supérflua" *(A* § 95). E aqui antecipa a posição que assume no terceiro período da obra; contando com o auxilio da história, procura então estudar as condições do surgimento e das transformações que sofre a idéia de Deus enquanto valor moral. Assim é que faz passar pelo crivo da genealogia maneiras de concebê-lo que apareceram com o decorrer do tempo,[2] Nota que, na Antiga Grécia, os nobres, procedendo por auto-afirmação, inventaram deuses que a eles se assemelhavam e se achavam muito próximos de suas próprias paixões (cf. XIII, 15 (59». Observa que, com a inversão dos valores operada pelo cristianismo, Deus se tornou fruto do ressentimento (cf. *AC* § 40) e, detendo-se na análise da religião cristã, um de seus alvos privilegiados de ataque, acaba por julgar a concepção que ela tem de Deus "como um *crime* contra a *vida..."* (cf. *AC* § 47). Ao mesmo tempo, mostra que a classe sacerdotal, ao conquistar a supremacia em relação à aristocracia guerreira, disso se valeu para ditar normas de conduta (cf. Xm, 15 (42» e, no seu intuito moralizador, não hesitou em investir-se de mandato divino para reforçar *a* própria autoridade *(cf. AC* § 26). Nesse quadro, quanto mais inacessível Deus, quanto mais celestial sua imagem, quanto mais etérea sua natureza, tanto maior a necessidade de mediadores e tanto mais difícil contestá-los. Ora, se os deuses gregos eram muito humanos, o cristão é por demais divino. Frutos de diferentes avaliações, as concepções que se sucedem parecem revelar um processo de crescente espiritualização da idéia de Deus — o que estaria longe de constituir um progresso.

Contudo, o fato de fazer a crítica da concepção cristã de Deus não exime o filósofo de atacar em outra frente o argumento ontoló-gico; é a própria idéia de perfeição que então põe em causa. Num fragmento póstumo, declara: "minha tese, apanhada numa fórmula

que, arcaica, recende a cristianismo, escolástica e outros almíscares; no conceito de 'Deus como espírito', Deus *é negado* enquanto perfeição..." (XIII, 16 (56)) Pensar Deus como perfeito e concebê-lo ao mesmo tempo como espírito revelaria flagrante contradição, pois dele se excluiria tudo o que não participasse do chamado domínio espiritual, a começar pela finitude, temporalídade e mutabilídade. Ainda que contraditória, essa concepção conserva-se por séculos na história da filosofia. Nietzsche parece não ignorar o contexto de sua emergência nem desprezar as razoes teóricas de sua manutenção. Prova disso é que não poupa críticas ao dualismo inaugurado por Platão, retomado por Descartes e reanimado pelo pensamento kan-tiano. Privilegiando o mundo intelígivel às expensas do sensível, a razão em prejuízo dos sentidos, o *noumenon* em detrimento do fe-nômeno, os filósofos teriam valorizado o espírito as custas do corpo.

No pensamento nietzschiano, não pode haver lugar para tal dualismo; a própria cosmologia torna-o inviável. Caráter intrínseco da força, a vontade de potência não só ama na vida orgânica e na matéria inerte, como se manifesta nos fenômenos biológicos e nos ditos psíquicos. "O erro *fundamental* consiste sempre nisto" — assegura o filósofo num fragmento póstumo —: "em vez de compreender o estado consciente enquanto instrumento e singularidade da vida em seu conjunto, nòs o colocamos como critério, como o mais alto estado de valor da vida: perspectiva errônea do *a parte ad totum* — graças a ela, todos os filósofos tendem instintivamente a imaginar uma consciência total, uma participação consciente na vida e no querer de tudo o que ocorre, um 'espírito', um 'Deus'" (XII, (249) 10 (137)). Aqui, ele não procura tão-somente apontar um contra-senso lógico; quer expor sua concepção da consciência: tomar a parte pelo todo e fazer do instrumento critério implica recusar sua origem biológica. É por encará-la dessa forma que não pode admitir que exista diferença de natureza entre o corpo e o espírito nem aceitar que se pretenda distingui-los. Portanto, se não há por que conceber Deus como infinito, eterno e Imutável, tampouco haveria razão para atribuir-lhe a onísciência.

Por ora, tudo se passa como se Nietzsche recusasse apenas os atributos que a chamada metafísica dogmática confere a Deus, sem todavia negar-lhe a existência. A leitura de mais alguns de seus escritos fortalece essa hipótese. "Afastemos a suprema bondade do conceito de Deus: ela é indigna de um Deus. Afastemos também a suprema sabedoria: foi a vaidade dos filósofos que se tomou culpada dessa extravagância de um Deus monstro de sabedoria: ele deveria

parecer-se com eles tanto quanto possível. Não! Deus, *a suprema potência* — isso basta" (XII, (210) 10 (90)). Trata-se, antes de mais nada, de desvincular a idéia de Deus de qualquer valor moral, para repensá-la a partir de outras bases. Ao conceber Deus como ser perfeito, os filósofos, além de encará-lo como sumamente bom e sábio, consideraram-no infinito, imutável, eterno, onisciente e todo-poderoso. De todas as qualidades que lhe atribuíram, Nietzsche só pode admitir a onipotência; melhor ainda, só pode concebê-lo como ponto culminante de potência.

Mas, com isso, estaria ele restaurando o objeto mesmo da teologia racional? Que ele responda: "'Deus' enquanto momento culminante: a existência, uma eíema divinização e desdivinização. *Mas nisto não há um alto ponto de valor,* mas nada além de pontos de potência" (XII, (8) 9 (8)). É no quadro de suas próprias teses cos-mológicas que esta passagem se presta à leitura. A vontade de potência não é princípio transcendente; não existe fora das forças. Contudo, aqui não se está diante de um panteísmo nem mesmo do chamado panteísmo naturalista. Deus e o mundo não se identificam; o mundo não é o conjunto de manifestações de um ser superior e Deus não é a soma de tudo o que existe. Deus é apenas ponto culminante de potência — o que nem mesmo reflete um telos, pois, superando-se a si mesma, a vontade de potência cria novas configurações. Aliás, é nessa direção que se pode entender o que existe como "uma eterna divinização e desdivinização". Portanto, se no pensamento de Nietzsche não se encontra uma teologia, é porque, além de tratar de seu objeto no âmbito da reflexão psicológica, ele tem de dar conta das implicações da própria cosmologia que se empenha em construir. É sobretudo a partir das teses cosmológicas que articula a crítica à idéia de Deus; é graças a elas que chega a repensá-la. Suas considerações nesse domínio levam-no, por um lado, a tomar por fictícias ou supérfluas as idéias de finalidade e necessidade e ainda a redefinir a idéia mesma de perfeição. Induzem-no, por outro, a atribuir novo sentido à idéia de Deus: ela passa a designar tão-somente uma específica configuração de forças revelando um máximo de potência.

É também a partir de outras bases que Nietzsche encara o objeto mesmo da psicologia racional. Procurando demarcar nitidamente seu pensamento em relação à metafísica, afirma ser a psicologia a mais importante das ciências. Recorrendo a dados fornecidos pela etimologia e história, de uma parte, e pela fisiologia e medicina, de outra, a ela designa a tarefa de avaliar as avaliações. Isso não o impede,

porém, de submeter ao exame genealógico o próprio objeto que antes lhe fora atribuído. Se, tomando a idéia de Deus enquanto valor moral, acaba por juigá-la "a máxima *objeção* contra a existência", ao considerar a noção de alma vai atacá-la por vir de encontro à vida. Na autobiografia, adverte "que se ensinou a desprezar os instintos fundamentais da vida, que se *inventou* uma 'alma', um 'espírito', para arruinar o corpo" *(EH*, Por que sou um destino, § 7). No entanto, não se esgotam aí suas considerações; o fato de fazer a noção de alma passar pelo crivo da genealogia não o exime de atacá-la em outras frentes.

A idéia de alma, a seu ver, teria surgido de um processo de interiorização. 'Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro"*, afirma ele na *Genealogia da moral,* "é isto que eu denomino a interiorização do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina 'alma'. O inteiro mundo interior, originariamente delgado como algo retesado entre duas peles, separou-se e aumentou, adquiriu profundeza, largura, altura, na medida em que a descarga do homem para fora foi *obstruída" (GM* II § 16). Numa sociedade organizada com base em relações contratuais, os fortes, impedidos de dar livre curso aos instintos vitais, foram levados a interiorizá-los — e assim surgiu a má consciência. Os fracos, por sua vez, dela fizeram algo absolutamente indispensável para a própria sobrevivência. Acreditando-se possuidores de uma alma indivisível, eterna e indestrutível, passaram a sentir-se iguais a todos os membros da coletividade de que faziam parte, A idéia de alma estaria, pois, intimamente ligada ao aparecimento da má consciência. Surgindo de uma necessidade, digamos, psicológica, acabou tomando-se, por obra dos filósofos, preconceito metafísico. Ora, ao encará-la como fruto de um processo de interiorização, Nietzsche rompe o estreito vínculo, presente na filosofia clássica, entre psicologia e metafísica. E outra vez investe contra um alvo já atacado por Kant, mas, desta vez, lança mão de armas só suas.

Ao tratar da psicologia racional, Kant mostrou que ela tinha por base o *cogito* cartesiano. Ateve-se ao fato de Descartes deduzir do "eu penso" a substanci alidade da alma, sua unidade e espiritualidade. E, contra ele, sustentou ser impossível concluir dessa proposição que o eu existe como objeto real. No seu entender, o "eu penso" era um ato de espontaneidade que precedia todos os atos do conhecimento, uma apercepção pura e originária que acompanhava todas as representações empíricas. Nele se exprimia a unidade da consciência

do eu, unidade que se podia chamar de transcendental porque possibilitava o conhecimento. Assim o eu aparecia como um sujeito único que permanecia idêntico através de todas as representações, ao mesmo tempo que se distinguia de todos os objetos. A partir daí, a metafísica dogmática conciuiu ser o eu uma substância simples, que possuía a identidade de uma pessoa e existência distinta da do corpo. Mas Kant considerou a substância um conceito *a priori* do entendimento, através do qual o diverso da intuição sensível era unificado numa síntese. Confundindo o *eu penso*, condição formal e *a priori* de todo conhecimento com um objeto de conhecimento, que transformou em alma, a psicologia racional fez da condição para conhecer uma substância a própria substância — e, com isso, incorreu num paralogisme

É de outra modo que Nietzsche articula a sua crítica; ele quer combater a própria idéia de substância. Ao elaborar a teoria das forças, deixa clara a opção que faz pela energética. Concebe tudo o que existe como uma pluralidade de forças em permanente combate, forcas continuamente agindo e resistindo umas em relação às outras. Nessa medida, não pode aceitar que existam substâncias, sejam elas materiais ou espirituais. '"Pensa-se: por conseguinte, existe pensante' — a isso tende a argumentação de Descartes", declara num fragmento póstumo; "mas isso eqüivale a colocar nossa crença no conceito de substância como 'verdade *a priori:* que, quando se pensa, deva existir algo 'que pensa' é apenas uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe um autor para um fazer. Em resumo, aqui um postulado lógico-metafísico é criado — e *não somente constatado...* Pela via de Descartes, *não* se chega a algo absolutamente certo, mas apenas ao fato de uma crença muito forte" (XII, (264) 10 (158)). Desautorizada por suas próprias concepções cos-mológicas, a idéia de substância é encarada, à luz da análise da linguagem, como tributária da gramática; será ainda avaliada do ponto de vista da psicologia porque se acha fundada numa crença.

No entender de Nietzsche, não basta eliminar a idéia de substância; é preciso também suprimir os preconceitos que dela se nutrem. Um deles consiste na distinção entre *res cogitans* e *res extensa.* Aliada à noção de força, a idéia de substância torna flagrante um equívoco: o de não se compreender a força enquanto efetivar-se. Associada ao pensamento, revela outro: o de se conceber um eu uno e indivisível como sujeito responsável pelo pensar. Ora, desprovidas de intencionalidade, as forças amam na matéria inerte e na vida orgânica; exercem-se nos fenômenos biológicos e também nos ditos

psíquicos. Dessa perspectiva, o "eu" nada mais é do que uma "síntese conceitua)"[1] que permite escamotear relações de força. Apreen-dendo-se enquanto eu fixo e estável, cada um encara a si mesmo como exatamente igual aos outros com quem convive. Contudo, não é apenas no quadro social que a idéia de eu serve para velar a distância entre quem ordena e quem obedece; é sobretudo ao nível fisiológico que ela se presta a obscurecer a existência de forças que se exercem em todo organismo. "*Algo* pensa", escreve o filósofo, "mas que esse 'algo' seja justamente o antigo e célebre 'eu' é, dito com indulgência, só uma suposição, uma asserção, mas nunca uma 'certeza imediata'" *(BM* § 17). Opondo-se claramente à concepção cartesiana de *res cogitans*, é à teoria das forças que recorre para refletir sobre a questão. Quando se diz "eu penso", acredita-se ter a posse do pensamento. Ao considerar o pensar um ato, supõe-se existir um sujeito que o realiza e, atribuindo-lhe estabilidade e fixidez, dele se faz uma unidade. Com isso, perde-se de vista que as forças presentes no corpo são múltiplas e esquece-se, ainda, que elas interagem de modo fortuito. "Tomamos o conceito de unidade de empréstimo a nosso conceito de 'eu', a nosso mais antigo artigo de fé. (...) Agora, um tanto tarde, estamos amplamente convencidos de que nossa concepção do conceito de eu em nada garante uma real unidade" (XIII, 14 (79)).

Entendendo que pensamentos, sentimentos e impulsos já se acham presentes nas células, tecidos e órgãos, Nietzsche não se limita a afirmar que os processos psicológicos teriam base neurofisi-ológica, mas, mais do que isso, procura suprimir a distinção entre físico e psíquico. Se não pode aceitar que existam substâncias, tampouco é capaz de admitir que elas se distingam em materiais e espirituais. E chega até mesmo a recusar que haja um aparelho neurocerebral responsável pelo pensar. Pensamentos, sentimentos e impulsos acham-se disseminados pelo corpo, atuando nos elementos microscópicos que o constituem, pois neles se exerce a vontade de potência e, no querer, já estão embutidos o sentir e o pensar. É nesse sentido que se pode 1er esta afirmação: "um pensamento vem quando 'ele* quer e não quando 'eu' quero; de sorte que é *urna falsificação* do fato dizer o sujeito 'eu' é a causa do predicado 'penso'" *(BM* § 17).

Na ótica nietzschiana, a idéia de eu teria suas origens na superstição religiosa da alma. Se no campo da física houve quem sustentasse ser a realidade constituída por partículas ínfimas de matéria, no domínio da metafísica Descartes — e não apenas ele — considerou a alma "algo indestrutível, etemo e indivisível". Daí procederia a

idéia de um eu fixo e esÊável, o sujeito responsável por todos os atos, inclusive o de pensar. A teoria do atonúsmo materialista encontraria ressonâncias na doutrina do “atomismo da alma”. “Que me permitam designar com essas palavras”, esclarece o filósofo em *Para além de bem e mah* “a crença que toma a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon” (BM* § 12). E afirma taxativo: *“essa* crença deve ser banida da ciência”. Na tentativa de imprimir caráter científico à psicologia, é compreensível que dela queira afastar toda concepção metafísica e, mais ainda, toda superstição religiosa. Mas prossegue em tom confidencial: “que fique entre nós: com isso, não é de modo algum necessário livrar-se da própria ᴸalma’ c renunciar a uma das hipóteses mais antigas L* veneráveis”.

Por ora, tudo se passa como se Nietzsche recusasse apenas a concepção de alma introduzida pelo cristianismo e retomada pela chamada metafísica dogmática, sem todavia negar-lhe a existência. Prova disso é que ainda em *Para além de bem e mal* declara: “está aberto o caminho para novas versões e sutilezas da hipótese da alma: e conceitos tais como ‘alma mortal’, ‘alma enquanto pluralidade de sujeitos’ e ‘alma enquanto edifício comum dos instintos e afetos’ reclamam doravante o direito de cidadania na ciência” *(BM* § 12). Trata-se, antes de mais nada, de abandonar a idéia de alma tal como foi imposta pela religião cristã, para repensá-ía a partir de outras bases. Tomando-a de empréstimo ao cristianismo, os filósofos conservaram essa maneira de concebê-la e continuaram a considerar a alma eterna, única e indivisível. Recusando os atributos que lhe foram conferidos, à primeira vista, o que Nietzsche parece propor é a mera inversão de todos eles.

Mas, com isso, estaria ele mantendo o objeto mesmo da psicologia racional? Para responder a pergunta, é preciso investigar o que entende por alma. É de diferentes maneiras que utiliza esse termo, como tantos outros, em seus escritos. “A fé no corpo é mais fundamenta] que a fé na *alma”*, escreve num fragmento póstumo, “esta provém da contemplação não-científica da agonia do corpo” (XII, 2 (102)). Se aqui emprega a palavra no sentido em que a tomam a religião cristã e a chamada metafísica dogmática, *é* porque está preocupado em reafirmar sua posição. Opondo-se às concepções meta-físico-religiosas, quer ressaltar que carecem de um conhecimento de base fisiológica. Contudo, é ao mesmo termo que recorre, quando se refere aos ínfimos elementos que constituem o organismo. Encara o que se considera corpo humano como um aglomerado de numerosos

seres vivos microscópicos que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando; sustenta que iodas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir e no querer, de sorte que o cérebro não passa de um enorme aparelho centralizador. É por isso que introduz os conceitos de "alma mortal", "alma enquanto pluralidade de sujeitos" e "alma enquanto edifício comum dos instintos e afetos" e, ao buscar uma explicação científica para a alma, a ela se refere enquanto hipótese. É por isso que quer banir do estudo psicológico a noção de alma tal como se encontra na religião e na metafísica e, pretendendo fazer da psicologia uma ciência, procura contar com dados fornecidos pela físiologia.

Resta saber que razões o levam a empregar o termo "alma", para designar os elementos microscópicos que formam o corpo. Convém, pois, examinar mais de perto a maneira pela qual concebe a consciência. Na *Gaia ciência*, quando começa a refletir a respeito, introduz a idéia de que teria origem biológica. "A consciência é a última e mais tardia evolução da vida orgânica", assegura, "e, por conseguinte, o que existe nela de mais inacabado e mais frágil" *(GC* § 11). Recusa, antes de mais nada, que ela possa constituir o traço distintivo entre homem e animal. No embate com o meio, os seres vivos — homens e animais — munem-se de órgãos que lhes facilitam a sobrevivência; e a consciência seria apenas um deles. Rejeita ainda a oposição entre sentidos, impulsos, instintos, de um lado, e espírito, conhecimento, consciência, de outro. "A consciência nunca *se opõe* ao instinto de maneira decisiva" *(BM* § 3). Ela surgiria da relação do organismo com o mundo exterior, relação que implica ações e reações de parte a parte. No bojo dessa dinâmica, apareceria como "um meio de comunicabilidade", "um órgão de direção" (cf. XII, (372) 11 (145)).

Do mesmo modo que uma função pouco desenvolvida constitui um perigo para o organismo, a consciência — por ser recente a sua aparição — poderia induzir a erros, "(Ela), desenvolvida tardiamente, avaramente, para objetivos exteriores, sujeita aos erros mais grosseiros, (é), e mesmo *essencialmente*, algo falsificador que leva à grosseria e ao amálgama" (XII, 7 (9)), Tudo se passa como se o órgão com que o ser vivo se mune para direcionar-se no mundo exterior fosse impróprio, como se o meio de que o indivíduo dispõe paia relacionar-se com o que está à sua volta se revelasse inadequado. Mas Nietzsche não está a reclamar de um defeito congênito; procura apenas salientar um traço característico da consciência. Se aponta seu caráter falsificador, é para advertir que o que passa por

ela acaba falsificado. “A natureza da *consciência animar*, sublinha, “acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado — que tudo que se torna consciente, justamente com isso, se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que, com todo tomar-consciente, está associada uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização” *(GC* § 354).

Negligenciar o caráter simplificador da consciência implica fazer dela, meio de comunicabiüdade, o critério supremo de valor. Esquece-se que *se* reduz a um órgão de direção, que seu mundo é estreito e sua natureza superficial. Desconhece-se que está próxima dos instintos e chega-se a concebê-la como “unidade, essência, espírito, alma”.[4] Primeiro, de mero órgão passou a princípio unificador do organismo: núcleo do homem; depois, tomou-se o que o faz ser o que é: sua essência; então, volatizou-se e converteu-se em alma; enfim, ampliou-se e, projetada no mundo — e mesmo *atrás* dele — , transformou-se em Deus, modo superior do ser, instância última, critério supremo de valor. Superestimou-se a consciência justamente porque se perdeu de vista que ela é infinitamente menos importante que as funções animais. “A totalidade da vida *consciente*, inclusive o espírito, a alma, o coração, a bondade, a virtude: a serviço de que tudo isso trabalha?”, pergunta o filósofo e, em seguida, declara: “a serviço do melhor aperfeiçoamento possível dos meios (de nutrição, de intensificação) das funções animais fundamentais: antes de tudo a serviço da *intensificação da vida”?* Donde se conclui que fazer abstração do sistema nervoso e pensar no puro espírito é um falso cálculo, assim como é uma hipótese falsa tomar a consciência por condição primeira da perfeição (cf. *AC* § 14 e XIII, 14 (129)). Contudo, é precisamente a inversão que se opera entre corpo e consciência que constituí a base da religião e da metafísica.

Atribuindo origem biológica à consciência, Nietzsche acaba por inscrevê-la no quadro das considerações fisiológicas. Com os biólogos da época, Roux e Rolph, concebe o organismo como um aglomerado de ínfimos seres vivos; a partir daí, entende que todos eles possuem consciências elementares e conclui que estas, articuladas de alguma forma, constituem a consciência do organismo.[6] Ao contrário do que defendem a religião cristã e a chamada metafísica dogmática, sustenta que consciência e corpo não se opõem, mas acham-se intimamente ligados. Com isso, pretende operar nova inversão. Tendo em vista que, na linguagem filosófica, tradicional-

mente se entende “alma” como sinônimo de “consciência”, quer então dar-se o direito de atribuir ao teimo um novo sentido: ele passa a designar apenas os seres vivos microscópicos que formam o organismo.

É sobretudo contra o objeto da cosmologia racional que Nietzsche se mostra veemente, talvez porque julgue inéditas suas considerações acerca do mundo e lhes atribua papel de extrema relevância no conjunto de sua reflexão e, em particular, no combate à metafísica dogmática. Ao atacar a idéia de Deus, é a partir dela que constrói a argumentação; ao investir contra a noção de alma, também é a partir dela, em última análise, que articula a crítica, pois, num certo momento da obra, acaba por subordinar as concepções fisiológicas às teses cosmológicas. No quadro da cosmologia “científica” que procura construir, não há lugar para a oposição do que se transforma ao imutável, do transitório ao eterno, do que é aparente ao essencial; e tampouco para aquela, ao nível fisiológico, dos instintos à consciência, dos sentidos à razão, do corpo ao espírito. É por isso que concentra esforços no sentido de atacar a distinção entre mundo sensível e inteligível, submetendo-a antes de mais nada ao exame genealógico. Ela traduziria um preconceito eminentemente filosófico, ao contráno das noções de alma e de Deus, que não foram invenções próprias dos filósofos, mas surgiram de necessidades, digamos, psicoiógicas. Se, ao tomar a idéia de Deus e a de alma enquanto valores morais, acusa-as de constituírem uma “objeção contra a existência”, ao considerar a distinção entre os mundos, ainda com maior veemência vai denunciá-la por corromper a vida. “É de importância capital abolir o *mundo verdadeiro;* ele consiste em colocar em dúvida e desvalorizar o mundo *que nós somos:* ele foi até agora nosso *atentado* mais perigoso contra a vida” (XIH, 14 (103)).

Quando tratam do objeto da teologia ou da psicologia racionais, seus textos aparecem como a contrapartida da “Dialética Transcendental”; procuram refazer a crítica kantiana à metafísica dogmática porque lhe teria faltado radicalidade. Quando lidam com o objeto da cosmologia racional, atacam a oposição entre mundo sensível e inteligível na religião cristã, na chamada metafísica dogmática e na obra de Kant indistintamente. Prova disso é a conhecida seção do *Crepúsculo dos ídolos.* “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tomar em fábula” ou ainda esta passagem do mesmo livro: “dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja ao modo do cristianismo, seja ao modo de Kant (de um cristão *capeioso,* em última instância) é somente uma sugestão da *décadence* — um sintoma de

vida *déclinante..:' (Cl,* A "razão" na filosofia, § 6). Se, com a resolução da terceira antinomia, Kant foi levado a postular a distinção entre fenômenos e *noumena*, mundo sensível e inteligível, Nietzsche parece não ter compreendido inteiramente o pensamento kantiano, desprezando, entre outros de seus aspectos, a distinção entre conhecer e pensar.

Ao examinar a cosmologia racional, Kant mostrou que as antinomias da razão pura foram engendradas pelo uso indevido dessa faculdade. Em relação aos quatro problemas presentes na metafísica dogmática, tese e antítese procediam de igual modo: uma partia do dado atual, remontava a série das condições e procurava mostrar que a regressão não podia continuar ao infinito; a outra partia do limite suposto e tentava provar que sua existência era contrária às condições do conhecimento. Revelando que a razão podia demonstrar rigorosamente tanto a tese quanto a antítese, Kant fez ver que, ao produzir tais antinomias, ela extrapolava os dados fornecidos pelas formas da sensibilidade e sintetizados pelas categorias do entendimento. Na ótica nietzschiana, porém, as antinomias da razão pura não apresentam grande interesse. Mas não é porque não sejam resolvidas ou porque, ainda que o fossem, em nada auxiliariam o homem; é simplesmente porque versam sobre questões totalmente desprovidas do sentido, salvo talvez a primeira delas.

Considerando o mundo o conjunto de coisas no espaço e a sucessão de acontecimentos no tempo, a tese finitista partia do momento atual para remontar ao instante primeiro e do espaço atuai para chegar a um limite, enquanto a antítese infinitista argumentava que a posição de um acontecimento no tempo era sempre relativa à de outro que o precedeu, e o lugar de um objeto no espaço, ao de outros que o cercavam. No entender de Nietzsche, talvez não seja o caso de optar por um desses modos de proceder, já que se trata de imprimir caráter científico às investigações cosmológicas. Mas, ao perguntar se o mundo é limitado no espaço e teve começo no tempo, acaba, em certa medida, por combinar as posições defendidas pela tese e pela antítese. Assumindo o princípio de conservação da força e entendendo o tempo como eterno, concebe o mundo como finito mas incriado. É reveladora a maneira pela qual formula sua doutrina do eterno retomo: "se o mundo pode ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força — e toda outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente *inwilizâvel* —, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados

de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes” (Xm$_f$ 14 (188)).

É apenas para a questão que constitui o objeto da primeira antinomia que o filósofo parece buscar resposta — e isto num quadro radicalmente distinto da chamada metafísica dogmática. Quanto aos outros problemas, nem chega a mencioná-los; à luz de suas teses cosmológicas, todos eles carecem de sentido. Senão vejamos: encarando o mundo como a soma das partes que o compõem, a tese assegurava que o composto se dividia em elementos simples e indivisíveis, pois, se a divisão não cessasse num determinado momento, seria preciso concluir que os elementos eram somas de nadas, enquanto a antítese garantia que os elementos supostamente finais da divisão, já que constituíam partículas no espaço, possuíam certa dimensão e eram, portanto, divisíveis. Ora, questionar se o mundo se compõe de elementos simples e indivisíveis ou não, implica recorrer mais uma vez ao atomismo. Ao acrescentar partículas de matéria à força que se efetiva, supõe-se um sujeito por trás da ação, “Apesar de sua frieza, de sua ausência de paixão”, afirma Nietzsche, “toda nossa ciência ainda se acha sob a sedução da linguagem e não se desembaraçou desses íncubos imaginários, os ‘sujeitos* (o átomo, por exemplo, é um desses íncubos, do mesmo modo que a ‘coisa em si’ de Kant)” *(GM* 1 § 13). Concebendo tudo o que existe como pluralidade de forças em permanente combate, ele não pode admitir a existência de matéria, átomos, coisas, substâncias.

No contexto da chamada metafísica dogmática, a razão pura engendraria mais duas antinomias. Pensando o mundo como uma série de acontecimentos ligados por uma relação de causa/efeito, a tese finitista queria, a partir do efeito atual, chegar à causa livre, enquanto a antítese infinitista pretendia que a causa livre romperia a série causai, se não fosse ela mesma efeito de outra causa. Vendo o mundo como uma série de acontecimentos, onde um poderia depender de outro que fosse contingente, aquela, partindo do contingente atual, defendia existir um ser absolutamente necessário, enquanto esta sustentava que esse ser que se supunha também era contingente. Ora, indagar se existe uma primeira causa ou inquirir se existe um ser absolutamente necessário implica, antes de mais nada, pressupor que a sucessão dos acontecimentos ocorre de forma regular e constante, sendo governada por leis. Ao relacionar dois estados sucessivos, estabelecendo entre eles uma ligação de tipo causai, \$urJ6e-se um ser por trás do acontecer. “A separação entre ‘agir’ e ‘agente’,

entre o que acontece e o que *faz* acontecer, entre o processo e algo que não é processo, mas é durável, substância, coisa, corpo, alma, etc., a tentativa de conceber o que acontece como uma espécie de deslocamento e troca de lugar do 'ente', do permanente", assegura Nietzsche num fragmento póstumo, "essa velha mitologia fixou a crença na 'causa e efeito', depois de encontrar uma forma firme nas funções gramaticais da linguagem" (XII, 2 (139)). Encarando tudo o que existe como forças continuamente agindo e resistindo umas em relação às outras, ele não pode aceitar que existam relações reguläres e constantes entre os acontecimentos nem que haja leis que os governem.

Assim as antinomias da razão pura, que Kant julgou encontrar na cosmologia racional, não são fruto do uso indevido dessa faculdade, quando pretende conhecer o que lhe escapa. Elas surgem, em última análise, da distinção que os metafísicos estabelecem entre mundo sensível e inteligível, pois é pelo viés deste que acabam por encarar aquele. Esse defeito de ótica leva-os a postular a existência de leis, relações causais e necessárias e até substâncias; mas expüca-se pelo fato de lhes ser intolerável o mundo em que vivem. Nietzsche apresenta, numa passagem, subsídios "para a psicologia da metafísica. Este mundo é aparente — *por conseguinte,* existe um mundo verdadeiro; este mundo é condicionado — *por conseguinte,* existe um mundo incondicionado; este mundo é cheio de contradições — *por conseguinte,* existe um mundo sem contradições; este mundo é do vir-a-ser — *por conseguinte*, existe um mundo do ser (...). *É o sofrimento que inspira* essas conclusões: no fundo, são *votos* de que tal mundo exista; o ódio contra um mundo que faz sofrer igualmente se exprime ao imaginar-se um outro, de *maior valor, o ressentimento* dos metafísicos contra o real é aqui criador".[7]

No entanto, o filósofo nem sempre recorre às expressões "mundo aparente" e "mundo verdadeiro" ou "mundo real", para referir-se ao sensível e ao inteligível respectivamente. Em algumas ocasiões, utiliza-as rto sentido usual da linguagem da metafísica: "verdadeiro" ou "real" é o domínio do supra-sensível e "aparente", o campo da experiência humana; é quando se aplica a criticar a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Em outras, opera exata inversão no uso dessas expressões; "real" é o mundo em que se vive aqui e agora, e "aparente", o que a ele se justapõe e se postula erroneamente existir; é quando se dedica a explicitar sua posição a respeito dessas questões. Existem ainda aquelas em que afirma ser *este* mundo aparente e, por isso mesmo, o único real; é quando se empe-

nha, a partir do perspectivismo, em deixar claro o que entende por conhecimento.

Por ora, importa notar que do combate à cosmologia racional resulta a crítica à idéia de substância, às relações causais e necessárias, às leis da natureza. Tudo se passa como se Nietzsche inesperadamente atacasse o mundo sensível para atingir o inteligível. Contudo, o que tem em mira, num primeiro momento, é a oposição entre eles. "Seria outra coisa afirmar que existem *X* mundos, isto é$_t$ qualquer mundo possível além deste. Mas isso nunca foi afirmado..." (XIII, 14 (168)). Se combate a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, não é simplesmente por querer identiíícá-los — e tampouco por procurar apenas suprimir o domínio do supra-sensível. "O verdadeiro mundo, nós o expulsamos", escreve no *Crespúeulo dos ídolos,* "que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparentei" (Cl,* Como o "verdadeiro mundo" acabou por se tomar em fábula). Se conta abolir os dois mundos, é por considerar imprescindível repensar este em que vivemos. Tanto é assim que suas teses cosmológícas o auxiliam a combater a metafísica, na medida mesma em que revelam sua concepção do mundo.

Cosmologia, psicologia e teologia racionais devem ser alvo da crítica, não só porque pretendem conhecer algo, desligando-o dos processos de pensamento que o engendraram, como quer Kant, mas sobretudo porque, ao fazê-lo, negligenciam a proveniência dos objetos que se colocam. As noções de Deus, alma e mundo verdadeiro não passam de preconceitos filosóficos, superstições religiosas, produtos do senso comum; e, enquanto tais, traduzem avaliações. Pro-pondo-se investigar que valores abrigam, para então avaliá-los, Nietzsche conclui: "a noção de 'Deus' inventada como noção-contrária à vida — nela, tudo o que é nocivo, venenoso, difamador, toda a hostilidade mortal contra a vida, juntos numa assustadora unidade. A noção de 'além', 'mundo verdadeiro', inventada para desvalorizar o *único* mundo que existe — para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa! A noção de 'alma[1], 'espírito*, por fim, 'alma imortal' inventada para depreciar o corpo, torná-lo doente — 'santo' —, para apresentar com terrível leviandade todas as coisas que na vida merecem seriedade: as questões de alimentação, moradia, regime intelectual, tratamento de doentes, limpeza, meteorologia!".[11]

Na ótica nietzschíana, a crítica que Kant faz à metafísica dogmática não seria radicai, porque se limitaria a mostrar que eia se empenha em conhecer o que não é passível de ser conhecido. Para

ter radicalidade, precisaria ainda considerar os juízos de valor nela presentes. Objetos de conhecimento, como acredita a metafísica dogmática, ou objetos de crença, como supõe Kant, as noções de alma, mundo verdadeiro e Deus, antes de mais nada, têm de passar pelo exame geneaiógico. Questionadas, reveiam-se depreciadoras da vida — o que não as impediu, porém, de se conservarem ao longo de séculos. É o quanto basta para o filósofo encarar a história da filosofia como "uma raiva *secreta* contra as condições primeiras da vida, contra os sentimentos de valor da vida, contra o tomar partido a favor da vida" (XIII, 14 (134)).

Tentando operar uma inversão na maneira tradicional de conceber as noções de mundo verdadeiro, Deus e aíma, ele procura redefinir esses termos a partir de outra perspectiva. Propõe-se construir uma cosmologia, que se apoia em elementos fornecidos pela biologia e pela física; nesse âmbito, entende por "mundo verdadeiro" simplesmente este mundo em que vivemos aqui e agora. "Os fundamentos, em vista dos quais 'este' mundo foi designado como aparente", afirma, "fundam, em vez disso, sua realidade — uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável" *(CI,* A "razão" na filosofia, § 6). É também a partir dessa cosmologia "científica" que repensa a idéia de Deus; nessa medida, emprega o termo para referir-se tão-somente a uma específica configuração de forças revelando um máximo de potência. "A única possibilidade de manter um sentido para a noção de 'Deus'", sustenta, "seria: Deus *não como força que impulsiona,* mas Deus como *estado máximo,* como uma *época* — um ponto no desenvolvimento da *vontade de potência"* (XII, (250) 10 (138)). Propõe-se ainda elaborar uma psicologia, que apresente vínculos estreitos com a história, conte com o auxílio da filologia e pretenda basear-se no conhecimento fisiológico; nesse contexto, designa por "alma" apenas os seres vivos microscópicos que constituem o organismo. "Nosso corpo", declara, "nada mais é do que um edifício coletivo de várias almas" *(BM* § 19).

Portanto, se segue os rastros de Kant, ao sustentar que não se pode desvincular as noções, com que trabalha a chamada metafísica dogmática, dos processos de pensamento que lhes deram origem, à diferença dele, acredita que elas remetem a objetos passíveis de ser conhecidos. Por certo, não se pode pretender conhecê-los no terreno da própria metafísica, uma vez que ela já se acha contaminada por apreciações de valor, mas sim adotando-se outra perspectiva. Nesta, é indispensável levar em conta a contribuição das ciências que, no entender de Nietzsche, está longe de ser desprezível.

Contudo, entendidos no quadro da chamada metafísica dogmática, alma. Deus e mundo verdadeiro são termos que revelam a grosseria da linguagem. Encarar o pensar corno um ato leva a presumir a existência de algo que pensa; associar ao pensamento a idéia de substância implica conceber um eu uno e indivisível tomo sujeito responsável pelo pensar. É nessa direção que se lê em *Para além de bem e mal:* “acreditou-se outrora na ‘alma’ como se acreditava na gramática e no sujeito gramática!” *(BM* § 54). Considerar as configurações de forças, os estados de potência, efeitos, importa pressupor um ente superior pôr trás do efetivar-se. É nesse sentido que se entende a declaração:.”temo que não nos desvenfilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...” *(CI,* A “razão” na filosofia, § 5). Distinguir este mundo de um outro “verdadeiro”, opor o mutável ao permanente, o transitório ao eterno, o aparente ao essencial, eqüivale a postular um ser por trás do vir-a-ser. “Por que o mundo, *que nos diz respeito”,* indaga Nietzsche, “não seria uma ficção? E a quem pergunta: ‘Mas à ficção não pertence um autor?’ — não se poderia responder redondamente: *por quel* Não pertence esse ‘pertence’, talvez, à ficção? Então não é permitido, para com o sujeito, assim como para com o predicado e o objeto, tornar-se com o tempo um pouco irônico? Não poderia o filósofo elevar-se acima da credulidade na gramática?” *(BM* § 34).

Ora, substância, ente e ser decorreriam do conceito de sujeito. A idéia de substância surgiu quando o homem projetou no mundo circundante a noção de alma. “O conceito de *substância* (é) uma conseqüência do conceito de *sujeito:* não o contrário!”, assegura Nietzsche. “Abandonemos a alma, o ‘sujeito’, e então desaparece a precondição para uma ‘substância em geral (XII, (152) 10 (19». Idéias similares, alma e substância aludem a algo que teria unidade e seria agente. Apontam um todo independente, compieto, idêntico a si mesmo, permanente e unitário; remetem a um substrato que produz vários efeitos, desenvolve diversas atividades e possui certas propriedades. Entendida dessa forma, a alma não passaria de superstição religiosa ou preconceito filosófico, tendo portanto caráter fictício, e a substância, enquanto mera projeção sua, tampouco seria mais que simples ficção. É por isso que se deveria questionar a legitimidade de recorrer a ela para dar conta do que existe. De igual modo, as idéias de ente e ser derivariam do conceito de sujeito. Apareceram no momento em que o homem compreendeu o ato como conseqüência necessária da vontade. “O conceito de ‘realidade’, ‘ser’, é tomado de nosso sentimento de ‘sujeito’“, assevera Nietzsche; ‘“su-

jeito' interpretado a partir de nos de tal modo que o eu vale enquanto substância, enquanto causa de todo fazer, enquanto *agente.* Os postulados lógico-metafísicos, a crença na substância, acidente, atributo, etc.,., encontram sua força persuasiva no hábito de encarar todo nosso agir como conseqüência de nossa vontade" (XII, (68) 9 (98)). Acreditando que bastava querer para agir, postulou-se a existência de um sujeito por trás de toda ação; atribuindo-lhe fixidez e estabilidade, dele se fez uma unidade. Entendido dessa maneira, "o 'sujeito' é apenas uma ficção" (XII, (72) 9 (108)).

Portanto, substância, ente e ser são idéias que se originam a partir da concepção que o homem tem de si mesmo (cf. XII, 2 (152)). Não há dúvida de que, por essa via, o filósofo contesta tanto o realismo ingênuo quanto o transcendental; ambos atribuem realidade a entidades fictícias. Que o mundo seja constituído por coisas de alguma espécie, é uma afirmação que se deve examinar e avaliar. Eia não se limita a enunciar algo constatado, mas exprime uma interpretação que se revela inaceitável. A posição anti-realista que Nietzsche assume, porém, não o leva a descartar as coisas ao nível do senso comum ou a negar a existência delas fora do pensamento. Aqui, o anti-realismo não acarreta, de forma alguma, um idealismo. Antes de mais nada, trata-se de distinguir entre "coisa", tomada como conceito filosófico, e "coisa", entendida prosaicamente. Se a primeira traduz uma hipótese insustentável, a última não passa de um termo estabelecido por convenção, que se aplica a vários itens da experiência cotidiana usualmente designados por substantivos comuns. A crítica àquela não implica necessariamente a recusa desta.

O que o homem pensa acerca de si mesmo e do mundo, no entender do filósofo, segue a direção da linguagem que ele fala. "A linguagem pertence, por sua origem, ao tempo da mais rudimentar forma de psicologia", afirma; "entramos em um grosseiro fetichis-mo, quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem, ou, dito em alemão, da razão. Esse vê por toda parte agente e ato: esse acredita em vontade como causa em geral; esse acredita no 'eu', no eu como ser, no eu como substância, e *projeta* a crença na substância-eu sobre todas as coisas — somente com isso *cria o* conceito 'coisa'... O ser é por toda parte pensado-junto, *introduzido sub-repticiamente;* somente da concepção 'eu' se segue, como derivado, o conceito 'ser'..." (C/, A "razão" na filosofia, § 5). Nessa passagem, as observações dizem respeito não só às coisas da experiência cotidiana, como à sua contrapartida na lógica e nas ciências da natureza, O objeto lógico nada mais é do que uma

reformulação em lermos abstratos *da* noção de coisa. Ao empregar a letra "A" para representar a espécie de objeto a que se pode atribuir o princípio de identidade (A = A), é a coisa que os lógicos tomam por modelo. "A 'coisa' — esse é o substrato propriamente dito de 'A'", declara o filósofo; "*nossa crença* nas coisas é o pressuposto de nossa crença na lógica. O 'A' da lógica é, como o átomo, uma reconstrução da 'coisa'..." (XII, (67) 9 (97))

Tampouco representa uma ruptura em relação a essa maneira de conceber o mundo a substituição das coisas da experiência cotidiana pela noção de átomo. Concebido como uma espécie de entidade material, este não passa de uma derivação daquelas, apresentando as mesmas características formais. Assim como substância, ente e ser, átomos e coisas são idéias que surgem a partir da concepção que o homem tem de si mesmo. Forjados de igual maneira, decorrem do conceito fictício de sujeito e, nessa medida, apresentam-se como ficções. "O átomo que (os físicos) põem", sustenta Nietzsche, "é deduzido segundo a lógica desse perspectivismo da consciência — é por isso, eíe mesmo, uma ficção subjetiva" (XIII, 14 (186)).

Por outro lado, o que o homem pensa a respeito de si mesmo e do mundo já estaria impregnado pela linguagem. E nem poderia ser de outro modo, uma vez que, na perspectiva nietzschiana, são as palavras que possibilitam o tomar-consciência-de-si do pensamento. Se a vontade de potência se exerce nos numerosos seres vivos que constituem o organismo e se, no querer, já se acham embutidos o sentir e o pensar, o pensamento está disseminado por todo o corpo. Nessa medida, ele é autônomo em relação à consciência, mesmo porque esta não passa de "um órgão de direção", "um meio de comunicabilidade". Percebe-se agora por que Nietzsche sustenta que o homem não se toma consciente de tudo o que pensa,[9] afirma que o mundo consciente é estreito, ínfimo e superficial[10] e declara: "o pensamento que se torna consciente *é* apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior pois somente esse pensamento consciente *ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação;* com o que se revela a origem da própria consciência".[11]

Intimamente ligadas, linguagem e consciência fundam-se no solo comum da gregariedade. O indivíduo mais fraco, acreditando-se o mais ameaçado, *é* compelido a pedir ajuda aos semelhantes a fim de conservar a própria vida. Para tornar inteligível seu pedido, necessita tanto da linguagem quanto da consciência. Precisa lançar mao de signos para comunicar-se, mas, antes, tem de "saber" como se sente e o que pensa. Daí resulta que "*consciência em geral só se*

desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação” (GC § 354). Ela não faz parte da existência do indivíduo enquanto tal, mas, surgindo de sua relação com o meio, remete àquilo que nele há de gregário. O mesmo ocorre com a linguagem: também esta tem origem na vida em coletividade. Portanto, “o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência *(não* da razão, mas somente do tomar-consciência-de-si da razão) vão de mãos dadas” *(GC* § 354).

O pensamento traduzido na consciência e na linguagem já se apresentaria sob certa perspectiva: a gregária. As idéias, e até as ações de um indivíduo, quando se tomam conscientes e se expressam em palavras, podem vir a perder o que têm de pessoal, singular, único; passando pelo filtro da gregariedade, comem o risco de se tomarem comuns. É nesse sentido que o filósofo escreve: “não nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se, se quisessem. É que lhes falta a palavra, Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo. Com a fala já se *vulgariza* o falante”.[1’]

O caráter grosseiro da linguagem está longe de ser contingente; acha-se inscrito em sua própria natureza.[l3] Para existir comunicação, não basta utilizar as mesmas palavras; é preciso comungar as mesmas experiências, partilhar a vida em coletividade. “Em todas as almas, um número igual de experiências, que se repetem freqüentemente, acabou por sobrepor-se às que ocorrem com raridade; a respeito delas, os homens se entenderam rápido, cada vez mais rápido; a história da linguagem é a história de um processo de abreviação:” *(BM* § 268). Permitindo ao indivíduo relacionar-se com o que o cerca, possibilitando-lhe comunicar-se com os semelhantes, atendendo a seu desejo de conservação, a linguagem opera abreviações. Antes de mais nada, abrevia como ele se sente e o que pensa a respeito de si e do mundo. Mas negligenciar seu caráter simplifica-dor implica tomá-la por expressão adequada da realidade. Com isso, perde-se de vista que é um conjunto de signos estabelecidos por convenção, representa o que há de gregário no indivíduo e apenas exprime a relação dele com o meio. “Não cabe modificarmos nosso meio de expressão a nosso bel-prazer”, coloca Nietzsche, “é possível compreender em que medida ele é simples semiótica. Exigir *um modo de expressão adequado é absurdo: é* inerente à natureza de

uma linguagem, de am modo de expressão, exprimir uma simples relação...” (XIII, 14 (122)).

Já nos primeiros escritos, o filósofo introduz a idéia da linguagem enquanto relação. No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, faz* ver que nela se aloja a crença de que se pode apreender as coisas tal como são. Partindo da distinção kantiana entre fenômeno e *noumenon,* quer mostrar que, como não se tem acesso à coisa em si, as palavras correspondem apenas à relação do indivíduo com as coisas e nunca a elas próprias. “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores”, assegura, “e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem” *(VM* § 1).

Em vários textos, retoma os ataques à linguagem enquanto expressão adequada da realidade.[14] Em *Humano, demasiado humano,* continua a combater a crença de que se pode apreender com palavras as coisas tal como são. Abandanando o referencial kantiano, abraça então a crítica positivista à metafísica. É nesse contexto que denuncia os preconceitos que se instalam na linguagem. “Com eles (a palavra e o conceito) não nos limitamos a *designar* as coisas”, adverte, “pensamos captar originalmente, através deles, o *verdadeiro* nelas. Por palavras e conceitos somos ainda agora constantemente induzidos a pensar as coisas mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada uma sendo em e para si. Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem” (AS* § 11). Aqui, aponta pela primeira vez o caráter simplificador da linguagem: ela abrigaria a crença numa verdade inscrita no mundo passível de ser expressa em palavras. Simplificadora, encerraria o preconceito metafísico de que designações e coisas se recobrem. Acolhendo mitos, seria um obstáculo na relação do indivíduo com o que o rodeia e, por isso, um perigo para a liberdade do espírito (cf. *AS* § 55).

Se a linguagem enquanto expressão adequada da realidade é alvo de críticas em toda a obra de Nietzsche, sua íntima relação com a consciência só aparece no período da transvaloração. Ocasionadas pelo desejo de conservação, desenvolvidas pela necessidade de comunicar, ambas atendem a exigências da vida gregária. Para facilitar a sobrevivência, grosseiras, simplificam. Contudo, não é por isso que o filósofo as ataca e sim por não se reconhecerem simplifica-doras, pois é o que as torna o solo propício onde se enraízam concepções tnetafísico-religiosas. Nelas repousam a metafísica, com os princípios últimos e definitivos, e a religião, com as verdades eternas

e absolutas. A negligência de seu caráter simplificador faz com que, de conjunto de signos, a linguagem passe à expressão adequada da realidade e, de “meio de comunicabilidade”, a consciência se transforme em critério supremo de valor.

Ao encarar assim a consciência, defende-se a idéia de que ela 6 permanente e tem acesso ao que permanece: o mundo verdadeiro. Ignorando sua origem biológica, sustenta-se que, em vez de estar a serviço da vida, tem de julgá-la; em vez de contribuir para seu crescimento, deve condená-la. Supõe-se que não poderia concorrer para a melhoria das funções animais, mas, espiritualizada, a elas precisaria se opor. Por isso, “a consciência exprime um estado pessoa! imperfeito e, freqüentemente, doentio” (XIII, 14 (128». Ao tomar a linguagem como expressão adequada da realidade, despreza-se o que há de convencional em sua instituição. Assumindo a crença de que designações e coisas se recobrem, petrifica-se a palavra e fixa-se aquilo a que elà se refere. Ora, “basta criar novos nomes e estimativas e verossimilhanças para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’“(GC § 58).

Ditada pelo desejo de sobrevivência, a linguagem conserva. Respondendo a necessidades gregárias, é incapaz de exprimir o efetivar-se das forças. Nela se revelam o preconceito de existir um agente por trás da ação e o hábito de a todo predicado se vincular um sujeito; em última análise, nela se encontra a raiz da idéia de substância. “Os meio de expressão da linguagem são inutilizáveis para exprimir o ‘vir-a-scr’; faz parle de nossa *irredutível necessidade de conservação* colocar constantemente um mundo mais grosseiro do permanente, de ‘coisas’, etc...” (XII, (331) 11 (73))

Na crítica â metafísica, Nietzsche opera num duplo registro: recorre a suas teses cosmológicas e lança mão da análise da linguagem. Concebendo o mundo como pluralidade de forças em combate permanente, não pode admitir a existência de matéria, átomos, coisas, substâncias. Encarando tudo o que existe como forças agindo e resistindo umas em relação as outras, não pode aceitar que existam relações regulàres e constantes entre os acontecimentos nem que haja leis que os governem. Entendendo que a vontade de potência, caráter intrínseco da força, não reflete um *telos* nem impõe um *no-mos,* não pode tolerar que o efetivar-se das forças tenha caráter necessário ou vise a algum fim. Nessa medida, as idéias de substância, relações causais, leis da natureza, necessidade e finalidade seriam fictícias. Por outro lado, ao tomar a linguagem como fruto de exigências gregárias, quer mostrar que ela é simplificadora. Ao con-

siderá-la ditada pelo desejo de conservação, defende que é incapaz de exprimir o vir-a-ser. Ao vê-la como o solo onde se enraízam concepções tnetafïsico-retigiosas, sustenta que abriga a idéia de substância, que surgiu quando se projetou no mundo ctrcundante a noção de alma e se postulou um sujeito por trás da ação. Desse ponto de vista, o conceito de sujeito também seria fictício. No limite, meras Ficções, sujeito e objeto devem ser abandonados.

Contudo, Nietzsche insiste na importância decisiva da contribuição das ciências, ao construir a cosmologia e elaborar a psicologia; mais ainda, acredita que, nessa perspectiva, os objetos mesmos que se coloca a chamada metafísica dogmática são passíveis de ser conhecidos.

NOTAS

1. No entender de Deleuze, na *Genealogia da mora!* Nietzsche quer refazer a *Crítica da razão pura.* Na Primeira Dissertação, ao tratar do ressentimento, ele analisa o paralogisme de uma força separada do que ela pode; na Segunda, ao examinar a má consciência, sublinha a natureza antinômica de um força que se volta contra si mesma; na Terceira, denuncia o ideal ascético como a mais profunda mistificação, a do ideal que compreende todas as ficções da moral e do conhecimento (cf. *Nietzsche et la Philosophie,* 1973, pp. 99-101). Mas o que pretendemos aqui é mostrar que, nos textos do período da transvaloração, Nietzsche procura refazer a crítica à chamada metafísica dogmática,

Z. Na primavera de 1888, Nietzsche escreveu um pequeno ensaio intitulado "Sobre a história da noção de Deus", composto de cinco parágrafos. Os quatro primeiros correspondem a AC § 16, *AC* § 17, AC § 18 e *AC* § 19; o último foi publicado na edição canôniea da *Vontade de potência,* § 1038.

3. XII, 1 (87), onde se lê: "o 'eu* -— que *não* se identifica à administração unitária de nosso ser — é apenas uma síntese conceituai",

4. No início da *Gaia ciência,* já se encontra o prenuncio dessa idéia: "acredita-se que aí está o *núcleo* do homem: o que há de permanente, eterno, último, mais original! Encara-se a consciência como uma quantidade estável dada! Nega-se seu crescimen to, suas intermitëncias! É considerada como a 'unidade do organismo'!" *(GC* § 11). Mais tarde, a propósito do crescimento da consciência, Nietzsche formula a idéia de que ela se desenvolve, juntamente com a linguagem, para tesponder a necessidades da existência gregária: "o homem inventor de signos *é* ao mesmo tempo o homem cada vez mais agudamente consciente de si mesmo; somente como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si mesmo — ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais" *(GC* § 354).

5. XII, (339) II (83). No mesmo texto, Nietzsche sustenta que "tudo depende iníizivelniente mais *do* que se denomina 'corpo' *e* 'come': o resto é apenas pequeno acessório".

6. Charles Andler reîata que Nietzsche encontrou subsídios para essa tese na pr:cotogía positivista francesa, em especial na obra de Ríbot e Espinas (cf. *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* 1958, tomo fi, pp. 533-7).

7. Xn, S (2). Cf. também XU. (28) 9 (38). onde se lê: '"o mundo verdadeiro e o aparente' — essa oposição é remelída por mim a *relações de valor"*.

8. *EH,* Por que sou um destino, § 8. Convém lembrar que Stuart Mill considerava as ciências morais tão importantes quanto a meteorologia e o estudo das marés. O fato deixa de ser surpreendente, se se levar em conta que, no século XDC, a idéia de climas
morais é mais do que uma simples metáfora.

9. Nietzsche tem em mente a teoria leitmiziana das "pequenas apercepçôes" (cf. *Monadologia* § 14 e *Nmos ensaios,* livro H, capítulos 1 e 9, dentre outros). Na *Gaia ciência,* refere-se a "incomparável compreensão de *Leibniz,* corn que ele teve razão,
não somente contra Descartes, mas contra tudo o que, até ele, havia filosofado ___ de que a consciência é apenas um *accidens* da representação, não seu atributo necessário e essencial, de que. portanto, aquilo que denominamos consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio) e *está longe de ser ele próprio" (GC* § 357).

10. Pode-se pinçai a idéia de que o lugar da consciência é estreito em *GM*III 5 18; a de que o mundo consciente é ínfimo, em XII, (249) 10 (137). Quanto à superficiali-tiade da consciência, cf. £7/, Por que sou tão esperto, § 9: "a consciência *é* por de finição uma superfície" ou XIII, 14 (144): "a consciência, reduzida ao segundo papel, quase indiferente, supérflua, destinada talvez a desaparecer e ceder lugar a um automatismo perfeito".

11. *GC* § 354. Não *é* todo o pensamento que se dá em palavras, apenas o que se turna consciente. A relação entre pensamento e linguagem já aparece na *Aurora.* Então, Nietzsche preocupa-se em criticar o processo de petrificação por que passam as palavras: e)e dificulta o esforço de conhecimento, a ponto de não se conseguir pensar com exatidão, quando não se dispõe das palavras necessárias (cf. *A* § 47 e *A §* 115). "Ou para exprimir todas as minhas suspeitas", arremata, "em cada instante só temos o pensamento capaz de ser expresso pelas palavras que estejam à mão" *(A* § 257).

12. *Cl,* Incursões de um extemporâneo, § 26. O processo de uniformização operado pela linguagem e os vínculos profundos que ela tem com a existência grcgána são temas freqlientes na obra do filósofo. No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral,* linguagem e giegariedade já aparecem como indissociáveis.

13. A idéia de que a linguagem é um meio de expressão grosseiro atravessa toda a obra de Nietzsche. Aparece várias vezes em *Sobre verdade e mentira no sentido extramural,* onde o filósofo faz ver que as palavras, quando passam a servir para inúineras experiências análogas à que lhes deu origem, tomam-se conceitos. Produ zidos por "igualação do não-igual" e convindo a vários fenômenos, eles mostram-se inaproptiados e insuficientes a cada um deles em particular. Na *Aurora,* aponta o obstáculo criado pela linguagem no aprofundamento dos fenômenos internos. Por só existirem palavras que convém a estados extremos, tais como ódio e amor, aíegria e dor, torna-se difícil a observação de outros estados. E o indivíduo acaba por parecer, inclusive a seus próprios olhos, o que não *é. "Nós todos não somos a* que parecemos segundo os estados de que temos consciência e para que temos palavras — e, por conseguinte, elogio ou censura" *(A* § 115). Em *Para além de bem e mal,* mostra que, ao contrário do que a linguagem leva a crer, vontade de saber e vontade de não saber não constituem antíteses. A ciência é apenas uma expressão mais refinada da igno rância. "Com efeito, a linguagem pode revelar-se incapaz, aqui como alhures, de ultrapassar sua natureza grosseira e continuar falando de oposições onde só existem gradações e finas transições" (BM § 24).

14.Cf.WW5 !!,////§ 39. AS § Ü.J4S47, *A%* 115, *GC* § 58.

Capítulo VI

Perspectivismo e experimentalismo

É de maneira pouco convencional que Nietzsche aborda a questão do conhecimento. Quando se empenha em explicitar o que pensa a respeito, não se limita a considerações de ordem gnoseológica; adota vários pontos de vista e recorre a pesquisas diversas. Acredita que diferentes perspectivas têm de iluminar o modo de conceber o homem em sua interação com o mundo. “Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a ‘verdade’“, declara, “‘sabemos’ (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser *útil: e* até mesmo o que aqui é denominado ‘utilidade’ é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação e, talvez precisamente aquela estupidez, a mais fatal de todas de que um dia sucumbiremos” *(GC* § 354). Se, na história da filosofia, a teoria do conhecimento sempre teve implicações para os demais campos de investigação, em seu pensamento, o contrário também se verifica.

A gnoseologia, a seu ver, não tem prioridade em relação a outros domínios da reflexão filosófica. As observações teóricas acerca da origem, natureza e finalidade do conhecimento já se acham impregnadas por interesses de ordem prática; revelam certa forma de atuação, determinado modo de inserir-se no mundo. “*Teoria e prática:* funesta distinção”, comenta Nietzsche, “como se houvesse propriamente um *instinto de conhecimento,* que às cegas se dirigisse à verdade, sem considerar a questão do que é útil e prejudicial, e dele estivesse separado, por completo, todo o univeso dos interesses *práiicos...”.’* Concebendo a filosofia como criação de vaiores, entende que ela está além da mera investigação gnoseológica. Conferindo-lhe caráter intervencionista, quer diagnosticar os valores estabelecidos e questionar o valor mesmo que lhes foi atribuído. Ê por isso que con-

dena "a filosofia reduzida à 'teoria do conhecimento[1], em realidade, nada mais que uma tímida suspensão do juízo e doutrina da abstenção, uma filosofia que pennanece no limiar e penosamente se *recusa* o direito a entrar, é uma filosofia *in extremis,* um fim, uma agonia, algo lamentável. Como tal filosofia poderia *dominar?" (BM* § 204).

A gnoseologia tampouco é autônoma; apresenta vínculos estreitos com a genealogia, uma vez que traduz avaliações e, por isso mesmo, tem de ser avaliada. "Em que medida as diversas *posições fundamentais da teoria do conhecimento* (materialismo, sensualismo, idealismo)", pergunta Nietzsche, "são conseqüência de apreciações de valor: a fonte dos mais altos sentimentos de prazer ('sentimentos de valor') também enquanto decisiva para o problema da *realidade.* — A extensão de *saber positivo é* totalmente indiferente ou secundária" (XII, (47) 9 (62)). Aqui, ele não tenta negar a existência ou, ao menos, a possibilidade de um conhecimento do mundo; nem mesmo procura recusar a necessidade ou, ao menos, a pertinência das considerações gnoseológicas. Quer apenas ressaltar a importância de se pôr em questão o valor das diferentes atitudes dos filósofos em relação ao conhecimento. Contudo, não se [imita a preferir, em nome de um *parti pris* filosófico, uma atitude a outra; ao contrário, toma todas elas como fruto de avaliações. "O conflito dos sistemas, inclusive o das teorias do conhecimento", sustenta, "é um conflito de instintos muito determinados (formas da vitalidade, do declínio, das classes, das raças, etc.)" (XIII, 14 (142)). Acreditando que a gnoseologia, ela mesma, já encerra valores, considera as diversas correntes que abriga sintomas de intensificação ou decadência da vida.

Como os associacionistas ingleses, ele entende que conhecer é relacionar. O homem tenta sempre remeter o novo ao velho, o estranho ao habitual, o extraordinário ao familiar, o desconhecido ao já conhecido;[2] mas, estabelecendo relações, o que quer é assenhorear-se do que está à sua volta. "O chamado *instinto de conhecimento* deve ser remetido a um instinto de *apropriação* e *dominação: é* por seguir esse instinto que se desenvolveram os sentidos, a memória, os instintos, etc..." (XIII, 14 (142)). Conhecer é, pois, apropriar-se. Trata-se de uma atividade de todos os seres vivos, mais ainda, de todas as células, tecidos e órgãos; no limite, é todo o corpo que conhece e, ao fazê-lo, simplesmente desempenha uma atividade fisiológica.

Nessa medida, não há por que falar em faculdades do espírito; implicaria supor algo distinto do corpo, com natureza própria e atividades específicas. "Esse algo imperioso, que o povo denomina o

'espírito'", afirma o filósofo, "quer, em si e em tomo de si, ser senhor e sentir-se como senhor: ele tem a vontade de passar da pluralidade à simplicidade, uma vontade que constringe, que doma, sequiosa de dominação e efetivamente dominadora. Suas necessidades e faculdades, aqui, são as mesmas que os físiólogos estabelecem para tudo o que vive, cresce e se multiplica" *(BM* § 230). Não é por acaso que, nesse aforismo, coloca a palavra "espírito" entre aspas; procura frisar o uso inapropriado que faz do termo e sua intolerância em relação a ele. Assim, como o corpo, ao alimentar-se, assimila o que não lhe pertence, o "espírito", ao digerir novas experiências, incorpora o que lhe é estranho. É nessa direção que escreve: "efetivamente o 'espírito' ainda se assemelha ao máximo a um estômago" *(BM* § 230). Portanto, é a flsiologia que fornece o paradigma do ato de conhecer.

Nietzsche concebe as disposições fisiológicas, as chamadas faculdades do espírito e a capacidade cognitiva como résultantes de um processo. Pertencendo a uma espécie animal determinada, o homem, como outros seres vivos, tem certas aptidões gerais que se originaram e desenvolveram enquanto meios para a sobrevivência. 'Todos os nossos órgãos de conhecimento e sentidos", sustenta, "desenvolveram-se apenas em relação às condições de conservação e crescimento" (XII, (28) 9 (38)). Não é por acaso que, nessa passagem, recorre à expressão "órgãos de conhecimento"; quer indicar que rejeita a existência de faculdades e a dicotomia entre corpo e espírito. Se se pudesse falar em sensibilidade, imaginação, entendimento e razão, seria preciso pensá-los como fruto do desenvolvimento orgânico. É nesse sentido que pergunta: "existe aberração mais perigosa que o desprezo do corpo? Como se, com isso, toda a espiritualidade não fosse condenada ao tomar-se-doença, aos vapores do 'idealismo'!" (XIII, 14 (37)). É, pois, a fisiologia que explica como é possível conhecer.

A maioria dos filósofos tenderia a considerar o homem um ser diferente dos demais e encarar a vida consciente como um conjunto de atividades distintas dos processos que ocorrem na natureza. Não levariam em conta que esse modo de proceder abriga valores e resulta, ele próprio, de uma avaliação; não perceberiam que inexiste traço distintivo entre homem e animal e imporiam sua visão como o retrato fiel do ser humano. "Para que uma espécie determinada se conserve e cresça em potência", assegura Nietzsche, "deve abarcar em sua concepção da realidade tanto de calcuíáve) e invariável quanto possível para construir um esquema para seu comportamento. A *utili-*

dade da conservação — *não* alguma necessidade abstrata e teórica de não ser enganado — constitui o motivo que está por trás do desenvolvimento dos órgãos de conhecimento...” (XIII, 14 (122»

A maneira pela qual ele aborda a questão inscreve-se numa perspectiva naturalista; considera o ato de conhecer resultante de interações de indivíduos, pertencentes a determinada espécie animal, entre si e com o meio que os cerca. Essa abordagem talvez decorra diretamente do fato de recusar toda divindade, todo poder transcendente. Ele rejeita qualquer explicação da origem e funções das aptidões humanas que não as tome, antes de mais nada, como fruto do desenvolvimento orgânico. No entanto, a posição que advoga extrapola os parâmetros do naturalismo. Se é no contexto fisiológico que reintroduz a questão do conhecimento, é também num quadro histórico que procura reinscrevê-la. “Com um tipo superior de existência”, afirma, “o conhecimento terá também novas formas que hoje ainda não são necessárias” (XII, 26 (236)). É certo que se pode 1er esse texto a partir da perspectiva naturalista: foi para atender à necessidade de sobreviver que o homem desenvolveu os “órgãos do conhecimento”; será ainda pelas mesmas razões que continuará a fazê-lo. É certo que se pode entendê-lo também de outro modo: “um tipo superior de existência” surgiria, quando os valores que norteiam a conduta humana deixassem de ser os que visam unicamente a conservação. Apostando na vida e não mais na sobrevivência, o homem ampliaria seus horizontes, agiria de maneira diferente, pensaria de forma distinta.

Não há dúvida de que a ftsiologia esclarece como o conhecimento é possível e como se dá e a história elucida como foi visto e apreciado ao longo do tempo. É nessa direção que Nietzsche escreve: “sentido do ‘conhecimento’: aqui, como no caso de ‘bom’ ou ‘belo’, o conceito deve ser tomado num sentido estrita e estreitamente antropomóifico e biológico” (XIII, 14 (122)). Nessa passagem, o termo “sentido” opera num duplo registro. O conhecimento tem sentido biológico, porque *é* a biologia que mostra, *do* ponto de vista da natureza, como ele pôde surgir e transformar-se. Tem sentido an-tropomórtíco, jnirque *é o* homem que, do ponto de vista da história, lhe imprime novas formas e confere diferentes valores. Portanto, a constituição biológica do homem dá o sentido *do* conhecimento, porque o explica; a atividade avaliadora do homem dá sentido’ *ao* conhecimento, porque lhe atribui valor.

A vida humana, no entender do filósofo, é o contexto em que surgem todas as formas de conhecimento de que o homem pode

dispor. As operações intelectuais, que ele realiza, resultam do desenvolvimento de suas aptidões e refletem necessariamente tanto aspectos da constituição biológica quanto circunstâncias da existência social. Nessa medida, conceber a mente como depositária de idéias inatas implica presumir que o homem *6* dotado de capacidades que não procedem de sua constituição biológica; entendê-la conto *tabula rasa,* em que são inscritos os caracteres da experiência, importa supor que ele adquire idéias independentemente de sua atividade avaliadora. Portanto, se o racionalismo peca por ignorar a fisiologia, o empirismo erra por desprezar a história.

Contra os racionalistas, Nietzsche advoga a tese de que a origem e o desenvolvimento do intelecto humano se devem à transformação do organismo no embate com o meio. Sem levar em conta que a razão está intimamente ligada äs condições de existência, os filósofos dela fazem a fonte do conhecimento verdadeiro. Julgam possível, através da análise, deduzir dos princípios racionais inatos outras verdades logicamente necessárias e acreditam chegar a conhecer tanto os objetos da ciência quanto os da metafísica. Ora, “a aberração da filosofia”, retruca Nietzsche, “deve-se ao fato de que, em vez de ver na lógica e nas categorias da razão meios para acomodar o mundo a fins utilitários (portanto, ‘por princípio’, a *uma falsificação* utilitária), acreditou-se ter nelas o critério de verdade ou de *realidade.* O ‘critério de verdade’ só estava, de fato, na *utilidade biológica de tal sistema de falsificação por princípio”* (XHI, 14 (153)).

Mais próximo do empirismo que do racionalismo, ele poderia muito bem defender a tese de que o ponto de partida do conhecimento é a experiência sensível. Com os empiristas, concordaria que nada autoriza a atribuir valor objetivo às ciências da natureza e â metafísica. Com Hume, entenderia que as verdades da metafísica não passam de um conjunto de crenças com significação puramente prática, e as leis das ciências da natureza nada mais são do que esquemas abstratos ou ficções criados pelo hábito. Ao filósofo inglês, ainda, muito deveria da crítica que faz à causalidade. E, de suas dívidas, essa ele chega a reconhecer: “aqui. Hume tem razão; o hábito (mas *não* apenas o do indivíduo!) nos faz esperar que certo fenômeno freqüentemente observado se siga a outro: nada além disso!” (Xu, 2 (83)).’

Para Hume, restam as matemáticas que, sem dúvida, estabelecem relações universais e necessárias, mas possuem valor limitado às verdades da razão. Para Nietzsche, nem mesmo elas, pois nada mais são do que aplicações da lógica. Tanto na lógica quanto nas

matemáticas, "a realidade nunca está presente, nem mesmo como problema", assegura ele, "e tampouco a questão *ao* vaîor, que tem uma convenção de signos como a lógica...".[3] Se a primeira parte da afirmação expressa o ponto de vista de Hume, a segunda talvez não lhe tenha ocorrido. Entendendo a lógica e as matemáticas como meras linguagens, Nietzsche ressalta o caráter convencional de sua instituição; quer mostrar que é dessa perspectiva que têm de ser avaliadas. É certo que não exprimem verdades de fato, mas não é por traduzirem verdades de razão que a elas se atribui valor, e sim por serem úteis para a sobrevivência. Conjuntos de signos, traem crenças, pré-juízos e ficções, presentes na maneira que o homem tem de ver a si mesmo e ao mundo. "De fato, a *lógica* (como a geometria e a aritmética) vale apenas para *essências fictícias que nós criamos.* A lógica é a tentativa de *apreender o mundo efetivo segundo um esquema do ser estabelecido por nós, para tomá-lo mais exato, mais formulâvel, mais previsível para nós..".''

Embora próxima do empirismo, a maneira de o filósofo abordar a questão do conhecimento em muito o ultrapassa. Pode ser que o homem conheça a partir da experiência sensível, mas isso não quer dizer que sua relação com o mundo sempre se deu da mesma forma. As verdades da metafísica, por certo, não passam de crenças com significação puramente prática, mas o próprio ato de conhecer já se acha impregnado por interesses da mesma ordem. As leis das ciências da natureza, sem dúvida, nada mais são do que esquemas abstratos ou ficções, mas, de igual modo, tudo o que se conhece. É para conservar-se que o homem esquematiza e inventa; é para apropriar-se do que está à sua volta que conhece. Portanto, "todo o aparelho de conhecimento é um aparelho de abstração e simplificação — que não é orientado para o conhecimento, mas para o *domínio* das coisas" (XI, 26 (61)).

Os empiristas sustentam que o conhecimento consiste na apreensão de várias espécies de dados que, coletados a partir da experiência sensível, tomam possíveis as comparações, inferências e generalizações. Com isso, cometem um equívoco, pois, ao mitificarem os fatos, acreditam que o pensamento, arttculando-os, é capaz de espelhá-los. "Não existe nenhum 'fato em si'", assevera Nietzsche, *"ao contrário, um sentido precisa sempre ser projetado antes para que possa haver um fato"* (XII, 2 (149)). Os racionalistas, por sua vez, afirmam que o conhecimento consiste na apreensão incondicional do ser verdadeiro a partir dos princípios racionais inatos que, comuns a todos os seres dotados de razão, têm caráter universal. Assim, incidem em erro, porque, introduzindo o mito do ser, postulam um

sujeito transcendente capaz de abarcá-lo no pensamento. “Projetamos *nossas* condições de conservação”, assegura o filósofo, “enquanto *predicados do ser.* Que, para crescer, precisamos ser estáveis em nossa crença, disso tiramos que o mundo ‘verdadeiro’ não vem-a-ser nem se transforma, mas é um mundo *do ser (seiende Welt)”* (XII, (28) 9 (38)).

Racionaiistas e empiristas, porém, acreditam que o sujeito tenta apreender o objeto tal como ele é. E Nietzsche dedica-se, justamente, a criticar a concepção de verdade como adequação. Se não é o único a fazê-lo, os motivos que o impelem não são os mesmos dos seus antecessores. Encarando o mundo enquanto processo, não aceita que existam fatos estruturalmente articulados; considerando-o pie* no vir-a-ser, não admite que haja um mundo do ser. Por isso, recusa que o pensamento, articulando os fatos, possa espelhá-los ou que, dotado de princípios inatos, chegue a abarcar o ser. Além de levá-lo a rejeitar a concepção tradicional de verdade, suas teses cosmológi-cas ainda o induzem a avaliá-la. Ao tratar de problemas morais, ele afirma que nunca se hesitou em conferir ao homem “bom” valor superior ao do “ruim”; ao lidar com questões gnoseológicas, sustenta que os filósofos, em geral, não vacilam em preferir o verdadeiro ao falso, ao aparente, ao ilusório e, por isso, entenderiam a verdade como excludente. Tomando-a enquanto valor, empenha-se, mais uma vez, em mostrar que ela remete a uma avaliação, que também deve ser avaliada. E conclui: “não passa de um preconceito moral, que verdade tem mais valor do que aparência; é até mesmo a admissão mais mal demonstrada que há no mundo” *(BM* § 34).

Ora, não seria Descartes um dos defensores mais ferrenhos desse preconceito moral? “Havendo apenas uma verdade em cada coisa”, diz ele no *Discurso do método,* “todo aquele que a encontrar sabe a seu respeito tanto quanto se pode saber” (In *Obra escolhida,* 1962, p. 58). Entre a certeza absoluta e a ignorância, não existiria, pois, nenhum grau intermediário. Na ótica de Nietzsche, porém, a verdade não exclui necessariamente o eno, pois é à grosseria da linguagem que se devem tais oposições. E talvez, dirigindo-se em particular a Descartes, poderia ele perguntar “o que vos obriga, em gerai, a admitir uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta admitir graus de aparência e como que sombras mais claras e mais escuras *e* tonalidades gerais da aparência — diferentes *valeurs,* para falar a linguagem dos pintores?” *(BM* § 34).

Crítica semelhante já se encontra em Pascal. Tomando Descartes por interlocutor, ele deixa claro que discorda de sua maneira de

conceber a verdade. ‘Todos erram tanto mais perigosamente, quanto cada qual busca uma verdade”, escreve nos *Pensamentos*, “seu erro nio consiste em seguir uma falsidade, mas em não seguir outra verdade” *(Op. cit.*, 1979, fragmento § 863). Um abismo separa as concepções dos pensadores franceses: um considera a verdade unf-voca, monolítica, dedutiva e obtida unicamente através da razão; o outro a encara como bivalente, diversa, e escondida, conforme o domínio do conhecimento. Para Pascal, a filosofia cartesiana está fadada à ruín^: a metafísica, na medida em que, para restabelecer o vínculo eníre o homem e o mundo, precisa reconer a Deus e provar, pela razão, sua existência; a física, uma vez que parte dos conceitos *a priori* de extensão e movimento, para deles deduzir, racionalmente, as verdades relativas ao mundo sensível; todo seu pensamento, enfim, porque, organizando-se de /modo sistemático, se apoia na concepção da unidade do saber. Ora, é fantasiosa a idéia de saber universal, pretensioso o projeto de instituir a *mathesis universatis,* inútil qualquer tentativa de fundar um sistema.

Enquanto Descartes, concebendo a unidade do saber, pressupõe a unidade de método. Pascal, atento à especificidade dos vários domínios do conhecimento, acredita serem necessários diversos métodos. Se aquele reclama uma verdade unívoca, este exige que ela seja bivalente. “Para repreender utilmente e mostrar a alguém que está errado”, afirma, “precisamos observar de que ponto de vista encara o assunto, porquanto, em geral, é verdadeiro para o observador, *t* então reconhecer sua verdade, mas descobrir-lhe o lado pelo qual é falso. Assim, satisfazemos à pessoa enganada, porque vê que não se equivocava mas deixava tão-somente de encarar a coisa de todos os ângulos possíveis” *(Op cit.,* fragmento § 9). A verdade comporta, pois, múltiplos aspectos. Uma proposição pode ser verdadeira de acordo com o ponto de vista a partir do qual for considerada; mais ainda, duas proposições que se contradizem podem ter, cada uma delas, a sua parte de verdade. Salta aos olhos, de imediato, uma idéia central na epistemologia pascatiana: “toda verdade só é válida com a condição de a ela se acrescentar a verdade contrária”,[5] Compreende-se, agora, que ele defina o erro como a exclusão de uma dessas verdades.

Recusando-se a ver o universo enquanto imensa máquina perfeitamente regulada e ordenada, como pensava Descartes, Pascal passa a concebê-lo enquanto totalidade de forças opostas e contrárias em permanente tensão, impedindo que algo estável exista ou que mudanças qualitativas, progressos, ocorram.[6] Recusando-se a enca-

rar o homem enquanto ser finito consciente de sua imperfeição, mas também de suas capacidades, como queria Descartes, considera-se um ser que, não importa o que faça, está em tensão permanente entre dois opostos. “Afinal, que é o homem dentro da natureza?”, escreve numa célebre passagem. “Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada, um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-Ihe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve” *(Op. cit.,* fragmento § 72). Tanto o universo quanto o homem estariam numa situação paradoxal: nem isto nem aquilo, ou melhor, isto *e* aquilo.

Ao raciocínio que distingue, com nitidez, o sim e o não, Pascal contrapõe o que opera com o sim *e* o não; ao pensamento cartesiano que discerne, com clareza, uma proposição verdadeira de sua contrária, necessariamente falsa, contrapõe seu próprio pensamento: para considerai uma proposição verdadeira, é necessário que a ela se junte a proposição contrária, também verdadeira. Herdeiro talvez de Pascal, Nietzsche vem reforçar a crítica que ele dirige a Descartes. “A crença fundamental dos metafísicos”, sustenta, *“é a crença na antinomia dos valores.* Nem sequer aos mais cautelosos dentre eles ocorreu duvidar já aqui no limiar, onde no entanto era mais necessário: mesmo quando se juramentaram [i]*de omnibus dubitandum’“ (BM* § 2). Em Nietzsche e em Pascal, a concepção de verdade remete a uma teoria da linguagem, que chega a flertar com o nominal ts-mo. Ambos ressaltam o caráter arbitrário da relação entre as palavras e as coisas.

Apresentando o método geral de geometria, que deveria servir para a descoberta da verdade nesse domínio, Pascal faz ver que seria preciso definir todos os termos e demonstrar todas as proposições. Ideal, o método acarretaria uma regressão ao infinito. É por isso que o homem se vê obrigado a deter-se em definições e axiomas primeiros; é coagido a aceitar não definir as idéias claras e não demonstrar as proposições universalmente aceitas pela razão. Na geometria, tem de empenhar-se em trabalhar apenas com definições claras e proposições demonstradas. Mas a definição nunca revela as coisas em sua essência; limita-se a designá-las. Nietzsche, por sua vez, sustenta que a crença numa verdade inscrita nas palavras coincide com a origem mesma da linguagem. No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral,* afirma que a palavra nada mais é do que a “representação sonora de uma excitação nervosa” *(VM* § 1). Ela encerra

duas metáforas: a que transforma a excitação nervosa em imagem mental e a que desta faz um som articulado. Arbitrárias, essas transposições relacionam elementos de esferas totalmente distintas. Entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido, há, pois, um abismo. Supõe-se ainda que a palavra remete a algo exterior; mas, criada para exprimir uma sensação subjetiva, ela só pode referir-se ao próprio indivíduo. Entre a palavra e seu referente, existe, então, outro abismo. O caráter arbitrário, que se verifica no processo de formação das palavras, reaparece na função que elas têm de exercer.

Contudo, segundo Nietzsche, instaura-se a crença na identidade entre ser e discurso. Acredita-se que cada termo designa algo bem preciso, que, embora se ache para além de seu domínio, com ele se identifica. Entre "dizer" e "ver", estabelece-se uma cumplicidade. Atribuindo-se à palavra um único sentido nela impresso desde sempre, considerando-a unívoca, desprezam-se os sentidos possíveis que poderia comportar. Esse modo de proceder já estaria presente na própria origem da linguagem. No momento em que indivíduos procuraram viver gregariamente, surgiu a necessidade de fixar uma designação das coisas, cujo uso fosse válido e obrigatório de maneira uniforme. Com isso, conferiu-se à palavra uma fixidez que eta não possui. Para manter a vida em coletividade, impôs-se a todos os membros do grupo a obrigação de empregar as designações usuais, convencionalmente estabelecidas. Assim surgiu a idéia de "verdade". "A legislação da linguagem", assevera o filósofo, "dá as primeiras leis da verdade" *(VM* § 1).

"Ser verídico" eqüivaleria a conformar-se em mentir gregariamente; ser mentiroso, a não se submeter ao que o grupo convencionou. Se a maioria segue a convenção lingüística, é porque acredita que dizer a "verdade" é mais cômodo e vantajoso. Enquanto a mentira exige invenção, a verdade reclama apenas obediência ao que foi acordado. E, para ser aceito pela coletividade, é mais seguro dizer a "verdade". Substituindo voluntariamente as palavras, o mentiroso recusa a "realidade" neias petrificada, rejeita a univocidade que lhes foi imposta. Rebelando-se contra o já estabelecido, na estável ordem social, ele introduz o risco; deve-se, pois, bani-lo. "O que *é* a verdade, portanto?", pergunta Nietzsche. "Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas, obrigatórias; as verdades são ilusões, das quais se

esqueceu que o são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas” *(VM* § I). A verdade é, antes de mais nada, um valor; indissociável da linguagem, mantém a vida gregária. Instituída por convenção, não diz respeito as próprias coisas, mas à relação que os homens estabelecem com eias.

Para Pascal, definir é designar as coisas e não revelar sua essência; pode-se todavia conhecer cientificamente suas propriedades. Existem três princípios de conhecimento; cada um deles, tendo o próprio objeto, garante inteira certeza na extensão de seu domínio. Os sentidos, órgãos da experiência, permitem ao homem conhecer os fatos naturais; a razão, as coisas naturais e inteligíveis ao alcance do espírito humano; a fé, que está acima da razão e dos sentidos, mas não contra eles, as coisas sobrenaturais e reveladas que dependem de Deus. Mas a razão mostra-se insuficiente em seu próprio domínio, pois não leva o homem a conhecer inteiramente os primeiros princípios. Assim “conhecemos a verdade não só pela razão mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deies não participa, tenta combatê-los” *(Op. cit.,* fragmento § 282), O coração completa, por assim dizer, o conhecimento obtido pela razão; proporciona, além disso, uma inteligência dos princípios mais clara que a das demonstrações, fornecida pela razão. Ao coração não cabe, porém, explicar os procedimentos da razão; de igual modo, a esta não compete justificar a atuação daquele. “Os princípios se sentem, as proposições se concluem”, esclarece Pascal, “e tudo com certeza, embota por vias diferentes. E é tão inútil e ridículo que a razão peça ao coração provas dos seus princípios primeiros, para concordar com eles, quanto seria ridículo que o coração pedisse à razão um sentimento de todas as proposições que ela demonstra, para recebê-los” *(Pp. cit.,* fragmento § 282), O conhecimento pelo coração nem por isso é menos certo; disso duvida somente quem confunde certeza e demonstração. Se na esfera da razão elas se identificam, no domínio do coração se diferenciam. É o quanto basta para julgar “Descartes: inútil e incerto” *(Op. cit.,* fragmento § 78).

Não é, sem dúvida, dos mais lisonjeiros o juízo de Pascal sobre seu contemporâneo; e tampouco o de Nietzsche. Em *Para além de bem e mal,* ele externa o que pensa do “pai do racionaiismo <e, por conseguinte, avô da Revolução), que reconheceu unicamente a autoridade da razão” e afirma: “mas a razão é apenas um instrumento, e

Descartes era superficial" *(BM* § 191). Concebendo o homem como ser dotado de princípios racionais inatos, o filósofo francês inventou a substância pensante e criou o sujeito transcendente capaz de apreender o ser no pensamento. Sem dar-se conta de que trabalhava apenas com ficções, fez da razão a fonte de todo conhecimento verdadeiro. "Superficial", não pôde ver que ela nada mais é do que um "órgão do conhecimento"; está intimamente ligada à constituição biológica do ser humano. Metafísico, não pôde perceber que o conhecimento não se deve a uma eventual vocação do homem para a verdade; é ditado por sua necessidade de sobrevivência e autocon-servação. "A força engenhosa que inventou categorias", declara Nietzsche, "trabalhava a serviço da necessidade, a saber, da necessidade de segurança, de rápida inteligibilidade fundada em signos e sons, de meios de abreviação: não se trata de verdades metafísicas, quando se fala em 'substância', 'sujeito', 'objeto', 'ser', 'vir-a-ser'".[7]

Na perspectiva do filósofo, se a experiência que o homem tem do mundo se apresenta, de certa forma, articulada e ordenada, é porque ele lhe impõe ordem e articulação. "O homem finalmente só reencontra nas coisas o que ele mesmo nelas colocou" (XII, 2 (174)). Nesse ponto, seria Nietzsche kantiano? Em parte, talvez. Atento à revolução copemicana empreendida por Kant, parece defender, aqui, a submissão do objeto ao sujeito. Sustenta, por certo, que nossa experiência é o que é para nós, em grande parte, devido ao modo pelo qual a constituímos. Recusa-se, sem dúvida, a identificar o mundo que experienciamos com a realidade existente. Está longe, porém, de endossar a distinção kantiana entre fenômeno e *noumenon.*

Para Kant, as condições de possibilidade que o homem tem de conhecer explicam a maneira pela qual os objetos lhe aparecem. É preciso, pois, distinguir claramente, nos objetos, as características reais e as fenomênicas. Ao homem é vedado o acesso as primeiras, ao mesmo tempo em que lhe é assegurada a apreensão das últimas. Em suma, deve-se deixar as coisas em si serem o que são e ocupar-se dos objetos do conhecimento; eles consistem na aparição das coisas em si para nós, ou seja, nos fenômenos. Para Nietzsche, contudo, nada autoriza distinguir coisa em si e fenômeno, mesmo porque ao empírico não se pode opor nenhuma espécie de transcendental. "Não temos nenhuma categoria que nos permita separar um 'mundo em si* de um 'mundo enquanto fenômeno'. Todas as nossas *categorias da razão* são de origem sensualista, reproduzidas do mundo empírico".[8]

Trabalhando com a distinção entre fenômeno e *noumenon,* Kant procura mostrar como é possível o conhecimento objetivo. O *eu*

transcendental entra em contato com os múltiplos dados fornecidos peia sensibilidade, operando uma síntese por meio das categorias do entendimento. Desse modo, à diversidade de dados eíe se opõe, como a seu objeto, e diante dela se põe, enquanto sujeito.[9] Fundada a legitimidade da aplicação das categorias do entendimento às intui-ções da sensibilidade, graças ao esquematismo transcendental, está garantida a objetividade das leis da natureza. Nietzsche, por sua vez, acredita que não se pode atribuir caráter universal e necessário ao conhecimento humano, pois, no limite, sujeito e objeto não passam de ficções. "Não é, como se adivinha a oposição de sujeito e objeto que me importa aqui'[1], observa; "deixo essa distinção aos teóricos do conhecimento, que ficarão presos nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E nem é bem a oposição entre 'coisa em si' e fenômeno: pois estamos longe de 'conhecer' o bastante para sequer podermos *separar* assim" *(GC* § 354). Se, como Kant, ele pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento, não *é* a partir do exame das faculdades do espírito que coloca a questão; é num contexto histórico e fisiológico que procura rcinscrevê-ia.[w] "Até que ponto também nosso *intelecto* é uma conseqüência das condições de existência", declara, "nós não o teríamos, se não nos fosse necessá-rio, e não o teríamos *assim*, se não nos fosse *assim* necessário, se pudéssemos também viver de *outro modo"* (XI, 26 (137)). Susten-tando que o intelecto surgiu e se desenvolveu enquanto meio para a sobrevivência, não pode tolerar que se arrogue o direito de criticar a si mesmo. Se combate o intento kantiano, é porque, recorrendo à história e à fisiologia, acaba por radicalizá-lo.

"Conhecer", afirma Nietzsche, "significa 'entrar em relação condicional com algo' : sentir-se condicionado por algo e, igualmente, do nosso lado, condicionar — é, pois, em todas as circunstâncias, constatar, definir, tomar-se consciente de condições *(não* sondar essências, coisas, "em si'" (XII, 2 (154)). Homem e mundo fariam parte do mesmo processo. A vida e a experiência humanas não se desenrolam separadas do curso do mundo; constituem apenas uma parte dele mas nem por isso dele se distinguem. Os fenômenos que o ser humano observa são condicionados das mais diversas maneiras, inclusive pelo próprio observador. As coisas que acredita existir não passam de um conjunto de relações; estão imersas no fluxo contínuo de que ele mesmo não pode escapar. É por isso que o conhecimento é relação condicionai e as noções de sujeito e objeto têm caráter fictício. "O aparecimento das 'coisas'", sustenta o filósofo, "é inteiramente a obra dos que representam, pensam, querem,

inventam. O próprio conceito de 'coisa', assim como todas as propriedades. Mesmo 'o sujeito' é uma dessas criações, uma 'coisa' como todas as outras: uma simplificação para designar, enquanto tat, a *força*, que põe, inventa, pensa, por oposição a todo pôr, inventar, pensar, considerado isoladamente"."

Na ótica nietzschiana, não se deve colocar a questão do conhecimento em termos metafísicos ou positivistas. Pretender captar essências é ignorar que o ser humano pertence a uma espécie animal determinada; querer apreender coisas é desprezar que atribui sentido ao que o rodeia. Condicionado por sua constituição biológica, o homem só conhece o de que precisa para conservar-se. H nessa medida que as ficções com que trabalha lhe são necessárias e conhecer é converter suas relações com o meio num esquema conceitua] praticamente útil, "Não 'conhecer', mas esquematizar", conclui o filósofo, "impoT ao caos tanto de regularidade e formas quanto necessário para satisfazer nossas necessidades práticas. Na formação da razão, da lógica, das categorias, foi determinante a necessidade: a necessidade não de 'conhecer', mas de organizar, esquematizar, tendo em vista a compreensão, o cálculo..." (XIII, 14 (152)).

Por um lado, Nietzsche entende que o homem define uma proposição como verdadeira, quando conforme à convenção lingüística que estabeleceu. Desse ponto de vista, a verdade não passa de valor, pois possibilita manter a vida em coletividade. Por outro, sustenta que o homem toma por verdadeiro apenas o que contribui para a sua sobrevivência. Dessa perspectiva, a verdade diz respeito a formas de vida, no sentido de esferas de experiências e atividades humanas. "'Verdade': na minha maneira de pensar, não designa necessariamente o contrário do erro", esclarece *o* filósofo, "mas, nos casos mais fundamentais, apenas a posição de diferentes erros inter-rela-cionados; uns, por exemplo, são mais antigos, mais profundos, talvez até impossível de se desenraizar, na medida em que, sem eles, um ser orgânico de nossa espécie não poderia viver; outros não nos tiranizam da mesma forma, enquanto condições de vida, mais ainda, ao contrário desses 'tiranos', podem ser descartados e refutados'".[12]

É a partir de vários ângulos que ele aborda a questão da verdade; é em sentidos diversos que emprega o termo. Além de considerar a verdadeium valor, confere-lhe caráter instrumental. Tanto é assim que escreve: "*o sentido da verdade' precisa, quando rejeitada a moralidade do 'não deves mentir', tegitimar-se diante de outro fó-mm: enquanto meio para a conservação do homem, *enquanto vontade de potência*" (XI, 25 (470)). Para sobreviver, o homem desen-

volve os órgãos do conhecimento; para conservar-se, esquematiza e inventa; para manter-se vivo, simplifica, abrevia, generaliza. Estabelecendo dessa maneira os juízos que lern a respeito de si e do mundo, talvez não se dê conta de que, provavelmente, eles são falsos. Não se trata, contudo, de apreciai em que medida correspondem à realidade; o homem precisaria ter uma posição fora do mundo, para poder julgar a pertinência das proposições que emite sobre ele. Não se trata tampouco de avaliar em que medida as faculdades do espírito extrapolam o âmbito de atuação que ihes cabe; o homem teria de colocar-se fora de si mesmo, para exigir que o intelecto criticasse sua própria competência.

Recusando-se a conceber a verdade como correspondência entre os juízos e o real ou como uso legítimo das faculdades na constituição da objetividade, Nietzsche acaba por pensá-la sob o signo da eficácia. "A falsidade de um juízo", assegura, "ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo: é nisso, talvez, que nossa língua nova soa mais estrangeira. A pergunta *é* até que ponto *é* propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprímorador da espécie; e estamos inclinados por princípio a afirmar que os mais falsos dos juízos (entre os quais estão os juízos sintéticos *a priori)* são para nós os mais indispensáveis" *(BM* § 4). É ie-vado, portanto, a colocar em outro plano a questão da verdade, a deslocá-la: não quer pensar a validade de um juízo mas sua utilidade. No limite, é na utilidade biológica que reside o critério de verdade. Imprescindíveis para a conservação da espécie, os juízos que o homem elabora, embora talvez "falsos", por certo são verdadeiros. Sustentando que o conhecimento humano não é ditado por exigência teórica nem por obrigação moral, mas por necessidades práticas, o filósofo introduz nas reflexões gnoseológicas um pragmatismo *avant la lettre.*

Não é por acaso que, em *Para além de bem e mat*$_t$ ele afirma: "ainda a melhor ciência é a que quer manter-nos neste mundo *simplificado,* artificial de ponta a ponta, inventado e falsificado, (...) ela, querendo e não querendo, ama o erro, porque, viva, ama a vida!" *(BM* § 24). São as necessidades de ordem prática que reclamam que se desenvolvam tanto o conhecimento empírico quanto o científico. Por isso, a "ciência — transformação da natureza em conceitos com o objetivo de dominar a natureza — faz parte da rubrica 'meios'" (XI, 26 (170)). Pouco importa que, na atividade científica, o homem

se pretenda desinteressado, neutro, objetivo: através dela, espera tornar o mundo calculável e previsível, para dominá-lo sempre mais. A ciência apresenta-se, pois, como expressão da vontade de potência: procura satisfazer as condições de conservação e crescimento do ser humano.

Nietzsche não trabalha, porém, com uma única concepção de ciência em sua obra." No *Nascimento da tragédia*, concebe arte e ciência, de certa forma, como rivais. Se até então filólogos, estetas e historiadores haviam sublinhado apenas um princípio na arte grega, o apolíneo, a ele contrapõe o dionisíaco. Na tragédia, os gregos encontram o equilíbrio dessas duas pulsões tentadoras: não se perderam nas brumas do êxtase dionisíaco, como havia ocorrido na índia, nem se deixaram levar pelo princípio da individuação, como há de ocorrer em Roma. Contudo, o advento do espírito socrático em muito contribuiu para a decadência da arte trágica. Com Sócrates, "esse mistagogo da ciência", substituiu-se o homem trágico pelo seu contrário: o teórico. Substituição empobrecedora, porque veio dividir o que, na tragédia grega, era inseparável: essência e aparência, verdade e ilusão. Opôs-se a vida à idéia — como se a vida devesse ser julgada, justificada, redimida pela idéia. Privilegiou-se o conhecimento às expensas da arte e dele se fez fonte de moralidade. A afirmação da crueldade da existência cedeu lugar ao otimismo do saber, a febre de viver, à serenidade. Acreditando que, por meio da ciência, era possível apreender a natureza das coisas, o "otimismo teórico" pretendeu pôr, de um lado, a verdade e, de outro, a aparência, o erro, a ilusão. A crítica que Nietzsche, então, faz ao conhecimento científico, concebido enquanto apropriação das coisas como elas são, tem por pano de fundo a teoria kantiana.[1]*

No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramaral*, ele retoma essas preocupações: continua a combater a ciência e a atribuir papel privilegiado à arte. Inspirando-se ainda na distinção de Kant entre fenômeno e coisa em si, afirma que a própria ciência se ilude ao pretender-se conhecimento verdadeiro do mundo. De fato, limita-se a expressar a relação do homem com o que o cerca. Antropomórfíca, desconsidera esse caráter que é tão seu e, por isso, peca por ser ilusória. Desse ponto de vista, a arte, reconhecendo-se como ilusão, tem precedência sobre ela. Entre duas esferas absolutamente distintas como a do sujeito e a do objeto", observa Nietzsche, "não existe causalidade, exatidão ou expressão, mas unicamente uma *relação estética*, quero dizer, uma tradução balbutiante numa língua completamente estrangeira" *(VM* § 1). É por buscar viver

com tranqüilidade que o homem disso se esquece; é por procurar segurança que tenta abstrair o fluxo vital contínuo em que se encontra.

Nos escritos do segundo período, o filósofo passa a tratar das relações entre religião, metafísica, arte e ciência, privilegiando sempre esta última. Sustenta que o ser humano concebeu o mundo erroneamente, pois encarou-o com pretensões religiosas, estéticas ou morais. Mas, com o conhecimento científico, delas veio a libertar-se. “Será levado a cabo de maneira decisiva o constante e laborioso processo da ciência”, antecipa, “que por fim comemora seu triunfo máximo em uma *história genética do pensar,* esse processo cujo resultado talvez pudesse desembocar nesta proposição: aquilo que agora denominamos mundo é o resultado de uma multidão de erros e fantasias, que surgiram pouco a pouco no desenvolvimento total do ser orgânico, cresceram entrelaçados e agora nos são legados como tesouro acumulado do passado inteiro — como tesouro: pois o valor de nossa humanidade repousa nele”(fíff § 16). Luz a rechaçar crenças e superstições, o conhecimento’ científico acabaria inevitavelmente por impor-se.

Em *Humano, demasiado humano,* o filósofo sustenta ainda que, tanto na história da humanidade quanto na do indivíduo, verificam-se diferentes fases: primeiro, a religiosa, depois, a metafísica e, por fim, a científica.[15] Que a afirmação lembre de imediato a lei comti-ana dos três estados, é fato irrecusável. Se Comte acreditava que o espírito humano, apenas no estado científico, deixava de recorrer à imaginação e, abolindo as ficções, passava a trabalhar com a razão, Nietzsche supõe que, só com o processo da ciência, o homem poderá libertar-se das concepções errôneas que se acumularam durante milênios. Se aquele insistia na passagem da alquimia à química, da astrologia â astronomia, este aponta a religião como exercício e prelúdio à ciência. Prova disso é que escreve na *Gaia ciência:* ‘*vós acreditais que as ciências poderiam desenvolver-se e crescer, se não tivessem como vanguarda os mágicos, os alquimistas, asnstrólogos e as feiticeiras que, com suas promessas e miragens, deviam criar a sede, a fome e o antegozo das potências *escondidas e proibidasl” (GC* & 300).

Quanto à arte, Nietzsche parece oscilar nesse período. Em algumas passagens, sugere que se recorra a ela, e não à filosofia, para fazer a transição do estado teológico ao científico. A filosofia pode tanto atender às necessidades, antes satisfeitas pela religião, como contribuir para suprimi-las. No primeiro caso, o homem, preocupando-se com as verdades últimas e definitivas, está fazendo metafísica;

no último, mostrando que as representações do inundo até então forjadas não passam de erros da razão, já se acha na fase científica. Para evitar a passagem brusca da religião à ciência, é aconselhável contar com a arte.[16] Em outros texios, o filósofo indica que a arte necessariamente faz parte do estado metafísico. Ao artista causaria repugnância a atividade científica, sóbria e moderada, pois ele *não* pode renunciar "ao fantástico, mítico, incerto, extremo, ao sentido do simbólico, à exaltação da personalidade, à crença em algo miraculoso no gênio".[17] Portanto, seja para substituir a filosofia metafísica ou não, a arte sempre se situa no estado intermediário entre a religião e a ciência. "O homem científico é a continuação do homem artístico" *(HH* § 222).

Nietesche inverte, no segundo período da obra, os pólos da relação que estabelecera entre arte e ciência; agora, crítica aquela para privilegiar esta.[18] Preocupado em elogiar o método científico, afirma que na ciência, como na montanha, o que há de melhor "é o ar vivo que nela sopra" (cf. *OS* § 205) e quem se habituou à sua "atmosfera clara, transparente, tonificante" não deseja viver em outra parte (cf. *GC* § 293). Sua maior contribuição, porém, consistiria em despertar a desconfiança quanto a crenças e convicções. Seus métodos seriam até mais relevantes que os resultados obtidos. "No conjunto, os métodos científicos", assevera o filósofo, "são, pelo menos, um resultado tão importante na investigação quanto qualquer outro resultado: pois sobre a compreensão do método repousa o espírito científico, e todos os resultados da ciência não poderiam, se aqueles métodos se perdessem, impedir um renovado recrudesci-mento da superstição e do não-senso" *(HH* § 635). Em suma, o mérito da ciência residiria em lutar contra a teologia de que foi serva até a Reforma, solapar a representação da morte e da vida depois da morte, minar a fé nas verdades últimas e definitivas. Se o cristianismo pretendeu ter a palavra final sobre esses problemas, a ciência mostrou que eram irrelevantes. Se a metafísica esperou encontrar fundamento para essas questões, ela fez ver que careciam de sentido histórico. "Tudo veio a ser; *não há fatos eternos:* assim como não há verdades absolutas. — Portanto, *o filosofar histórico é* necessário de agora em diante e, com eie, a virtude da modéstia" *(HH* § 2). Provendo a disciplina necessária ao espírito para tomar-se livre, o conhecimento científico alimentaria sempre a dúvida, evitaria o deslize em toda crença, impediria a defesa de qualquer convicção.

Contudo, nos textos do período, Nietzsche não chega a explicitar, em momento algum, o que entende por ciência. Isso não o im-

pede de criticar a lógica e as matemáticas. Enquanto a lógica se baseia na identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo, a invenção das leis numéricas repousa na crença na identidade das coisas. Ambas operam com postulados que nada têm a ver com o que existe. Daí se depreende que a ciência deve, de alguma forma, corresponder à realidade. Portanto, não se traía mais de criticá-la, por querer apreender as coisas como elas são. Abandonando a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, o filósofo deixa de contrapor o conhecimento do mundo fenomenal ao conhecimento verdadeiro do mundo, que por isso mesmo seria ilusório. A partir de *Humano, demasiado humano,* abre mão da dicotomia entre sensível e supra-sensível para abraçar uma concepção positivista de ciência. E grande a proximidade das posições que, então, defende com as de Augusto Comte. Além de evocar, repetidas vezes, a lei dos três estados, ainda elogia o conhecimento científico por não se preocupar com os porquês. "Ora, a ciência ignora as considerações dos fins últimos, do mesmo modo que a natureza", declara; ''assim como esta realiza coisas ocasionais da maior oportunidade, sem querer, a verdadeira ciência, enquanto *imitação da natureza em conceitos,* também favorecerá, com freqüência, o ocasional proveito e bem-estar dos homens e atingirá o que lhes é útil — mas, igualmente, *sem querer" (HH* § 38). Descartando os pressupostos metafísicos, mais ainda, combatendo a própria metafísica, a ciência procuraria, tanto quanto possível, reproduzir a realidade. E, ao pretender fazê-lo, postularia uma correspondência entre a ordem mental e a real.

Nova mudança de perspectiva ocorre no período da transvaloração. Nietzsche, então, considera que "o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência" e previne que, por isso mesmo, se deve encarar "a ciência, em geral, enquanto sintoma da vida" *(NT,* Ensaio de autocrítica, § 2 e § 1). É em termos genealógicos que ele coloca a questão: o conhecimento científico, na medida em que abriga valores, tem de ser avaliado. Mostra que, no âmbito da ciência, as convicções, em princípio, não têm direito de cidadania; reduzem-se a hipóteses provisórias. A disciplina do espírito científico proíbe crenças e rechaça susperstições. Contudo, *é* possível que já abrigue uma convicção, tão imperativa e incondicional, que impõe o sacrifício de todas as outras. "Vê-se que também a ciência repousa sobre uma crença, não há nenhuma ciência 'sem pressupostos'", escreve o filósofo. "A questão, se é preciso *verdade,* não só já tem de estar de antemão respondida afirmativamente, mas afirmada em tal grau que neta alcança a expressão esta proposição,

esta crença, esta convicção: 'nada é *mais necessário* que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem'" *(GC* § 344).

Mas seria possível interpretar a incondicional vontade de verdade como "vontade de não se deixar enganai" ou vontade de não enganar"; cada uma das interpretações teria seus pressupostos. Enquanto "vontade de não se deixar enganar", ela apareceria como precaução necessária para evitar algo perigoso, nefasto e até fatal: a ausência de verdade. Ora, tanto a verdade quanto a falsidade podem ser prejudiciais — ou úteis — â vida. Descartada a primeira interpretação, não resta alternativa: deve-se entender a vontade de verdade como "vontade de não querer enganar — nem sequer a mim mesmo". Na trilha socrátka, identifica-se verdade e virtude, toma-se por virtuoso quem é "verídico". "£ *com isso"*, afirma Nietzsche, *"estamos no terreno da moral" (GC* § 344).

Base da ciência, a incondicional vontade de verdade, além de moralizá-la, vai tomá-la cúmplice da metafísica. Esquecendo-se que a falsidade também é condição da existência, opõe-se o saber à vida; na senda platônica, cria-se, em contrapartida deste mundo, um outro para abrigar a verdade. E Nietzsche conclui "que é sempre ainda sobre uma crença *metafísica* que repousa nossa crença na ciência — que também nos, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetaffsicos, também *nosso* fogo, nós o aramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade *é* divina" (GC § 344).

A ciência parece romper, definitivamente, com a metafísica e rechaçar, de uma vez por todas, a religião. No entanto, a consciência científica nada mais é do que a consciência cristã refinada.[19] Descartando Deus, o além, o outro mundo, a vida depois da morte, ela deveria constituir o mais fervoroso adversário do ideal ascético. Mas, fundando-se na crença na verdade, acabou por imprimir nova forma à visão de mundo que pretendia combater. "Ambos, ciência e ideal ascético", assegura o fUósofo, "pisam, aliás, sobre um único chão — já o dei a entender — ou seja, sobre a mesma superesti-maçào da verdade (mais corretamente: sobre a mesma crença na í/restimabilidade. tncriticabilidade da verdade), justamente por isso são *necessariamente* aliados — de tal modo que, suposto que são combatidos, só podem sempre ser combatidos e postos em questão em comum" *(GM* III § 25).

A primeira vista, a arte que, ao contrário da ciência, não se baseia na crença na verdade, seria um adversário bem mais funda-

mental do ideal ascético. Mas, Nietzsche não retoma as posições que defendia em seus primeiros escritos, quando criticava o conhecimento científico e atribuía papel privilegiado à arte. Formulando a pergunta sobre o valor dos valores, agora submete arte e ciência ao exame genealógico. "Toda arte, toda filosofia", declara, "pode ser considerada como meio de cura e de auxílio a serviço da vida que cresce, que combate: pressupõe sempre sofrimento e sofredores. Mas há duas espécies de sofredores, primeiro os que sofrem de *abundância de vida,* que querem uma arte dionisíaca e, do mesmo modo, uma visão e compreensão trágicas da vida; e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida,* que procuram por repouso, quiétude, mar liso, redenção de si mesmo pela arte e pelo conhecimento, ou então a embriaguez, o espasmo, o ensurdecimento, o delírio" *(GC* § 370), De igual modo, a ciência tanto pode contribuir para a expansão da vida quanto concorrer para sua degeneração. Solidária do ideal ascético, baseando-se na crença na verdade, ela, sem dúvida, revela-se empobrecedora da vida.

O que Nietzsche critica, no último período da obra, não é o caráter instrumental do conhecimento científico, mas, justamente, o fato de se desprezar que ele é ditado por necessidades práticas. Ignora-se que a ciência permite ao homem tomar o mundo previsível e calculável, de modo a ampliar seu domínio sobre ele. Com isso, passa-se a considerá-la conhecimento verdadeiro do mundo; aqui entram em cena a moral, a metafísica e a religião. Ora, ao elaborar as teorias científicas, o homem, antes de mais nada, estabelece convenções de descrição. Isso não significa, porém, que, na ciência, a verdade se reduza a mera convenção. Os erros que a povoam não são da ordem da mentira, mas retratam ficções criadas para descrever o que ocorre. Estas, por certo, não representam o mundo sem equívocos, precisamente por resultarem da simplificação. "Num mundo que vem a ser, a 'realidade' é sempre apenas uma *simplificação* com objetivos práticos ou uma *ilusão* fundada em órgãos grosseiros" (XII, (47) 9 (62)). Ilusão inevitável: dela o ser humano não pode escapar devido à sua constituição biológica. Simplificação necessária: dela precisa para conservar-se e apropriar-se do que está à sua volta.

No âmbito do conhecimento científico, a verdade define-se, pois, por sua eficácia: aumenta a capacidade humana de controlar e explorar os acontecimentos e impor ao caos a aparência de ordem e

simplicidade. Só se pode falar em correspondência entre a ordem mental e a real, se entender-se por “realidade” a que resulta da simplificação com objetivos práticos. Compreende-se agora que “o homem finalmente só reencontra nas coisas o que ele mesmo nelas colocou”; o mundo simplificado que inventa corresponde à sua própria estrutura lógica, pois, os postulados lógico-metafísicos com que trabalha destinam-se, justamente, a realizar essa simplificação. Se cria ficções e constrói conceitos, com eles, não consegue explicar o que ocorre — ainda que pretenda fazê-lo. “Que pode ser simplesmente o’ conhecimento?”, pergunta Nietzsche, para logo afirmar: “‘interpretação’, *não* ‘explicação’“ (XII, 2 (86)}. Biologicamente condicionado, o ser humano só pode captar o que o cerca com os “órgãos do conhecimento” de que dispõe. Condicionando o mundo a suas necessidades práticas, atribui a ele sentido: torna-o calculável e previsível. Relação condicional, o conhecimento humano é, antes de mais nada, interpretação. “São nossas necessidades *que interpretam o mundo*, nossos instintos e seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de busca de dominação, cada um possui a sua perspectiva que quer impor como norma a todos os outros instintos” (XII, 7 (60)). Em outras palavras, as interpretações do mundo que se impõem são sintomas de instintos dominantes.

Mas está equivocado quem acredita que somente o homem interpreta; as diferentes formas de vida também o fazem. Cada uma delas, visando às condições de conservação e crescimento de uma espécie determinada, expressa interpretações. É nessa direção que Nietzsche anota: “a vontade de potência interpreta; quando um órgão se forma, trata-se de uma interpretação (...). O processo orgânico pressupõe um perpétuo *interpretar”* (XII, 2 (148)). Engana-se, porém, quem supõe que apenas o vivente interpreta; no limite, toda existência *é* interprétative As interpretações expressam certas relações de forças, ou melhor, forças que se relacionam de certa maneira. É nesse sentido que o filósofo escreve: “não se deve perguntar: ‘*quem* pois interpreta?’, ao contrário, o próprio interpretar, enquanto foima da vontade de potência, tem existência (contudo, não como um ‘ser’, mas como um *processo,* um *vir-a-ser)* enquanto um afeto” (XII, 2 (151)).

É no quadro da cosmologia que Nietzsche entende o interpretar. Presente nos instintos ou afetos que habitam o homem, a vontade de potência imprime-lhes direções diversas. Exercendo-se nos ínfimos seres vivos que constituem o organismo, ela, como vontade orgânica, confere-lhes sentidos vários. Manifestando-se nas diferentes con-

figurações de forças, ela, enquanto caráter intrínseco da força, constitui o próprio interpretar. No embate do homem com o meio, na luta entre os órgãos, tecidos ou células, no combate entre as forças, deparam-se múltiplas interpretações; cada uma delas surge a partir de determinada perspectiva. E preciso levar em conta "o perspectivis-mo necessário mediante o qual cada centro de forças — e não unicamente o homem — constrói *a partir de si mesmo* todo o resto do mundo, isto é, mede segundo sua força, tateia, dá forma..." (XIII, 14 (186)). Uma configuração de forças tem em relação a tudo o mais sua maneira de apreciar, de agir e reagir. Da sua perspectiva, ela organiza o mundo. É impossível impedir que procure impor sua interpretação ao que a cerca; no fim das contas, a vontade de potência é impulso de apropriar e dominar. É igualmente impossível evitar que se defronte com as demais interpretações; afinal, a luta não admite trégua nem prevê termo. Na medida em que as configurações de forças se sucedem, surgem sempre outras perspectivas e, portanto, outras interpretações. "Penso que hoje estamos longe, pelo menos, da ridícula imodéstia de decretar a partir de nosso ângulo que só se deveria ter perspectivas a partir desse ângulo", declara o filósofo. Ó mundo, ao contrário, tornou-se para nós 'infinito' uma vez mais: na medida em que não podemos recusar que ele *encerra infinitas interpretações" (GC* § 374).

Nietzsche acaba por ressaltar o caráter perspec ti vista do mundo, ao concebê-io como campos de força instáveis em permanente ten-sào; o perspectivismo nele estaria inscrito. Esta concepção traz conseqüências importantes para a gnoseoíogia. Contudo, seria precipitado concluir que o conhecimento é relativo; mais adequado, talvez, fosse entendê-lo como relacionai. A soma das diferentes perspectivas, ainda que possível, não proporciona uma visão de conjunto, pois o mundo não se apresenta enquanto sistema; ele *é* um processo. Sujeito e objeto não passam de conceitos inter-relacionais; o objeto constitui-se pelas formas de interação e, de igual modo, o sujeito. Tanto é assim que o ato de conhecer se define como "entrar em relação condicional com algo". Nessa medida é vão pretender o conhecimento absoluto; o ser humano é incapaz de libertar-se dos erros e distorções inerentes à sua ótica.

Ora, se todo conhecimento é necessariamente perspectivista, então como pensar o projeto nietzschiano de elaborar a cosmologia, baseando-se em elementos fornecidos pelas ciências da natureza, e instaurar o procedimento genealógico, contando com o auxílio das ciências do espírito?

No entender do filósofo, sendo o mundo um conjunto de relações, o homem *só* pode apreendê-lo assumindo pontos de vista em harmonia com as espécies de relações que o constituem, adotando perspectivas em sintonia com eïas. Nunca lhe será dado, porém, transcender a condição humana: ele jamais logrará chegar a um conhecimento objetivo, pois está fadado a captar o mundo tai como lhe aparece, porque condenado a um certo ângulo de *visão.* Nietzsche confere, assim, novo sentido à *noção* de objetividade, Ela deixa de ser a maneira de ver desinteressada, neutra e impessoal, para impor-se como "o que permite *ter em seu poder* seu pró e seu contra e combiná-tos de diferentes formas, de modo que se saiba tomar utilizável para o conhecimento a *diversidade* mesma das perspectivas de ordem afetiva" *(GM* III § 12), Dentre as interpretações humanas, algumas seriam estreitas e superficiais, outras, mais abrangentes e penetrantes. Estas, incorporando diferentes perspectivas, dariam conta de um número maior de aspectos do que existe, embora não pudessem assegurar uma visão globalizadora; aquelas acabariam por restringir-se a *itm* único ponto de vista. É nesse quadro que se inscreve a crítica nietzschiana ao positivismo e à metafísica; sem levar em conta o caráter perspectivista do mundo, ambos revelam-se interpretações limitadas. Enquanto o primeiro erra por ater-se aos fatos, a última peca por ignorá-los.

No combate à metafísica, o filósofo ataca a distinção que ela estabelece entre mundo sensível e inteligível. Defende existir, no âmbito cosmológico, múltiplas forças agindo e reagindo umas em relação às outras, que se traduzem, no domínio fisiológico, por numerosos seres vivos em luta prmanente. Afirmando o pluralismo, é levado necessariamente a sustentar o perspectívismo. Entre eles, o vínculo é estreito: o mundo seria pluralidade de forças, cada qual com a sua perspectiva. Se a metafísica postula a existência de um mundo verdadeiro, é por desprezar o que ocorre aqui e agora; se opõe aparência e realidade, é por ignorar que esta nada mais é do que um feixe de perspectivas. "O mundo aparente (é) um mundo considerado segundo valores, isto é, neste caso, segundo o ponto de vista da utilidade quanto à conservação e intensificação da potência de uma espécie determinada. É, pois o *perspectivo* que dá o caráter da 'aparencia'f Como se um mundo pudesse subsistir, subtraindo-se o perspectivoí" (Xffl, 14 (184)).

Não basta, porém, apontar o equivoco da metafísica, que acredita existir um mundo mais real que este em que vivemos; é preciso mostrar o engano do positivismo que, ao desqualificar o mundo

supra-sensível, toma o sensível por verdadeiro, mantendo às avessas a dicotomia instaurada pela metafísica. Como não se pode conservar um termo da oposição sem assumir o outro, impõe-se suprimi-la. Renunciando a interpretar, os positivistas insistem na necessidade de o homem ater-se aos fatos. Com isso, não percebem que, dado seu caráter pluralista e perspectivista, o mundo abriga inúmeras interpretações; tampouco se dão conta de que a visão que propõem não passa de mais uma interpretação. Procurando espelhar a ordem exterior, acabam por ter como pressuposto a crença na verdade e, assim, caminham de mãos dadas com o ideal ascético. “Aquele *querer* deter-se diante do fatual, do *factum brutum”,* julga Nietzsche, “aquele fatalismo dos *‘petits faits’ (ce petit faitalisme,* como eu o chamo), em que a ciência francesa procura agora uma espécie de prioridade moral sobre a alemã, aquela renúncia à interpretação em geral (ao violentar, ajustar, encurtar, deixar de (ado, inflar, fiecionar, falsear e tudo o mais que pertence à *essência* de todo interpretar) exprime, *grosso modo, o asceúsmo* da virtude”.[20]

Limitado pela perspectiva humana, o homem não pode pretender conhecer o mundo todo, mas somente alguns de seus aspectos. “A vida enquanto forma do ser que melhor conhecemos”, define o filósofo, “é especificamente uma vontade de acumulação da força” (XIII, 14 (188)). Privilegiar a vida como objeto de conhecimento não *é o* mesmo que esposar o biologismo, pots ela é um caso particular da vontade de potência. “Guardemo-nos de pensar que o mundo seja um ser vivo” *(GC %* 109). Tampouco eqüivale a abraçar a posição vitalista, porque, se a vontade de potência faz efeito tanto no orgânico quanto no inorgânico, não pode existir uma foiça vital irredutível às forças da matéria inerte.

Como entender, então, que Nietzsche encare a vida como “forma do ser que melhor conhecemos”? “Deve-se tomar todos os movimentos, todos os ‘fenômenos’, todas as ‘leis’“, esclarece ele num fragmento póstumo, “apenas como sintomas de um acontecimento interno e servir-se, para esse fim, do homem como analogia” (XI, 36 (31)). É para ampliar o domínio sobre o mundo que o ser humano o torna previsível e calculável; de igual modo, é para apropriar-se do que está a sua volta que a vontade de potência se exerce. Entre homem e mundo, existe uma relação proporcional; não se opõem mas se acham em harmonia. Tomar o homem como analogia para compreender o mundo é reiterar, ainda uma vez, que a perspectiva humana é o único ponto de vista a partir do qual lhe é possível falar acerca dele; muito mais, é sustentar que o que se passa no homem e

no mundo não pode ser incomensurável. No mundo, não existe um sentido único, escondido atrás dai coisas à espera de ser desvelado; há tantos sentidos quantos os que as configurações de forças lhe imprimem — diferentes perspectivas, diferentes interpretações. Se os filósofos acreditaram que a medida era o homem, Nietzsche, ao procurar recuperar o mundo, entende que este é a medida. Apontar o seu caráter pluralista e perspectivista não implica, pois, renunciar a tentar compreendê-lo. Se a vida e a experiência humanas não independem do mundo, com ele tampouco se identificam, mas, se não constituem a sua totalidade, dela tampouco se acham desligadas. Fornecem ao homem, pois, a oportunidade de aprender a conhecer o curso do mundo e entender a sua natureza. O que não se pode falar, *nem por isso* deve-se calar.

Não é por acaso que o filósofo insiste em elaborar uma cosmologia "científica". Por certo, recusa a idéia de conhecimento absoluto e rejeita a noção de verdade enquanto correspondência exata entre pensamento e realidade; com isso, é forçado a admitir que as posições que defende também são interpretações;. Em *Para além de bem e mal*, refere-se a si mesmo como "um intérprete que vos colocasse diante dos olhos a falta de exceção e a incondicionalídade que há em toda 'vontade de potência', em tal medida que quase toda palavra, e mesmo a palavra 'tirania[1], se mostrasse, no fim das contas, inutilizáve), ou já como metáfora enfraquecedora e atenuante — por demasiado humana". E concluí: "posto que também isto seja somente interpretação — e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? — ora, tanto melhor!" *(BM* § 22). Objetar-lhe que sustentar a doutrina da vontade de potência é interpretar o mundo, como faria o mecanicismo ou o causalismo, ou que suas teses cosmológicas não passam de interpretações, como seria a metafísica ou o positivismo, apenas viria confirma-to.

Contudo, Nietzsche parece supor que as interpretações podem ser boas ou más. Ainda em *Para além de bem e mal*, descreve-se como "um velho filólogo, que não pode resistir à maldade de pôr o dedo sobre artes-de-interpretação ruins" *(BM* § 22). Contrapõe a doutrina da vontade de potência à visão que, ao postular a "legalidade da natureza", os físicos teriam do mundo. E induz a pensar que, embora sejam interpretações, elas não se eqüivalem: enquanto esta se mostra estreita e superficial, aquela, por incorporar diferentes perspectivas, dá conta de um número maior de aspectos do que ocorre. Nessa medida, atribui estatuto privilegiado à doutrina da vontade de potência. Em alguns textos, deixa entrever que são possí-

veis interpretações que constituam mais do que esquemas fictícios, para satisfazer necessidades de ordem prática. “Algo poderia ser verdadeira, mesmo que prejudicial e perigoso no mais alto grau”, escreve, “poderia fazer parte da constituição da própria existência que se perecesse por conhecê-la inteiramente — de sorte que a força de um espírito se mediria pela dose de ‘verdade’ que ele fosse capaz de suportar, ou melhor, pelo grau em que lhe *fosse necessário* ate-nuã-la, dissimulá-la, edulcorá-la, condensá-la, falseá-la” *(BM* § 39). Ao mesmo tempo que continua a entender o conhecimento humano como tendo caráter instrumental e a pensar a verdade sob o signo da eficácia, acena com a possibilidade de existir uma forma superior de conhecimento e de verdade.

Nos limites inevitáveis de sua perspectiva, o homem seria capaz de abordar o mundo de um modo que lhe fosse mais apropriado. Adotando perspectivas em harmonia com as espécies de relações que o constituem, poderia apreendê-io de maneira mais compreensiva. Essa interpretação, sendo mais abrangente e penetrante, constituiria, justamente, uma forma superior de conhecimento. Se o mundo *é* um conjunto de relações e conhecer é “entrar em relação condicional com algo”, então, assumindo diversos pontos de vista, o homem poderia desenvolver uma interpretação compatível com o que ocorre. O caráter pluralista e perspectivista do mundo ganha, assim, nova dimensão: converte-se em garantia da própria objetividade, entendida como o “tomar utilizável para o conhecimento a *diversidade* mesma de perspectivas de ordem afetiva”. Em outras palavras, a abordagem perspectivista a que o homem está condenado, acoplada à possibilidade que ele tem de abraçar diferentes perspectivas, acaba por coincidir com o caráter fundamental do próprio mundo. Nesse contexto, a verdade recobra aigo da concepção de correspondência; ela consiste na aptidão em interpretar o mundo de modo a fazer-lhe justiça.[21] Invenções humanas, verdade e conhecimento, sem dúvida, permanecem atrelados às condições que os propiciam, mas, levando em conta o pluralismo e o perspectivismo do mundo, passam a ter estatuto privilegiado.

Se o filósofo admite que suas teses cosmológícas constituem também *uma* interpretação, por certo, não as considera apenas *mais urna* interpretação. Entende que vontade de potência e pluralidade de forças são conceitos com valor cognitivo; foram elaborados a partir de uma perspectiva determinada — mas privilegiada, porque faz jus ao perspectivismo inscrito no mundo. Afirmando e reivindicando o perspectivismo, lorna efetivo o caráter experimental de seu pensa-

mémo; se percorre múltiplos caminhos é por querer fazer experimentos com o próprio pensar. É por isso que, ao considerar a constituição cosmológica, busca subsídios na física e na biologia e, ao instaurar o procedimento genealógico, recorre aos estudos históricos, à pesquisa ftlológica, às investigações etnológicas e antropológicas. E por isso que, ao tomar a vida como critério de avaliação dos valores, adota, às ve2es, o ponto de vista da psicologia e, outras, o da fisiologia. £ por isso que exige: "*todas* as ciências devem doravante preparar a tarefa futura do filósofo, tarefa essa assim entendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor,* deve determinar a *hierarquia dos valores" (GM* I § 17 nota).

NOTAS

1. XID, 14 (142). Cf. Xm, 14 (143), onde se te: "não basta demonstrar que se *é* pouco prático: com isso, a maioria dos filosofes acredita que faz o bastante paia que a objetividade e a pureza da razão estejam acima *de* qualquer suspeita. O chamado puro instinto de conhecimento de todos os filósofos é comandado pot suas 'verdades' morais — só em aparência é independente-.".

2. Cf. *GC* § 355, onde o füósofo escreve: o que o povo «»tende propriamente por conhecimento? 0 que quer, quando quer o 'conhecimento'? Nada atem disco: remeter algo estranho a algo *conhecido,* E nós, filósofos, entendemos mais por conhecimento? O conhecido significa: aquilo a que estamos habituados o bastante para não nos surpreendermos mais, nossa vida cotidiana, qualquer regra com que nos engajamos, tudo o que noe faça sentir em casa". Cf. ainda XH, 2 (132): "'conhecer' *é relacionar a: em* essência, um *regressas in ïnfinitum.* O que faz parar (numa pretensa causa pri ma, num incondicionado, etc...} é a *preguiça* , o cansaço".

3. *Cl,* A "razão" na filosofia, § 3. A idéia de que a lógica e as matemáticas partem de pressupostos que não encontram correspondência na realidade jâ se acha em *HH* §11: "mesmo a *lógica* repousa sobre pressupostos, aos quais nada no mundo efetivo cor responde, por exemplo, sobre o pressuposto da igualdade *mtre* as coisas, da identida de da mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas essa ciência surgiu pela crença no oposto (que certamente há atgo assim no mundo efetivo). O mesmo se dá com a *matemática** que com toda certeza não teria surgido se desde o começo se soubesse que na natureza não há nenhuma linha exatamente reta, nenhum círculo efetivo, nenhuma medida absoluta de grandeza".

4. Xn, (67) 9 (97). Cf. também XH. 2 (89), onde se li: "üusão de que aigo é *conhecido,* quando temos uma fórmula matemática para o acontecimento: eíe é ape nas *designado, descrito,* nada maisl".

5. Recorremos aqui à formulação de Lucien GoSdmann, no capítulo que consagra â epislemoiogia de Pascal, em *Le Dieu Caché,* [959.

6. Guardadas as diferenças, essa concepção acaso não lembraria a teoria
íúetzscNana das forças?

7. XD, 6(11). Cf. também XII, (64) *9* (89), onde Nietzsche anota: "*o mundo fictício* do sujeito, substância, 'razão', etc... e *necessário:* existe em nós uma potência que ordena, simplifica, falsifica, separa artificialmente".

8. XO, (68) 9 (98). Cf. ainda XII, (47) 9 (63), onde se lê; '"Razão[1] desenvolvida a partir de uma base sensuaiista, a partir dos *pré-juizas dos sentidos,* ou seja, da crença na verdade dos juízos dos sentidos".

9. A esse propósito, Étniíe Boutroux escreve: "a objetivação pelo espírito basta para assegurar a objetividade para o espírito" *(La Philosophie de Kant,* i960, p. 95).

10. Em seu livro *As palavras e as coisas,* Foucault faz ver que, no século XIX, em decorrência da analítica da finitude, passou-se a vincular o conhecimento à Rsiologia e à história *(op. cit.,* 1966, pp. 329-30). Quanto a este ponto, Nietzsche estaria intei ramente de acordo com o seu tempo.

11. XU, 2 (154). a. também XII, (30) 9 (40), onde o filósofo escreve: "que as coisas tenham uma *constituição* em si mesmas, abstraindo-se toda interpretação e subjeti vidade, *é uma hipótese completamente ociosa:* suporia que *interpretar e ser sujeito não* é essencial, *qat* uma coisa, desligada de todas as relações, ainda c uma coisa. Ao inverso, *o* caráter aparentemente *objetivo* da coisa não poderia nesuitar tâo-so de uma *diferença de grau* no interior do subjetivo?".

12. XI 38 (4), Cf. ainda XI, 36 (23), onde se lê: "um mundo que vem-a-ser *(eine werdende Web)* não poderia, em sentido estrito, ser 'captado' nem 'conhecido'; é apenas na medida cm que o intelecto que 'capta' e 'conhece' encontra diante de si um mundo grosseiro já criado, constituído por puras aparências, mas firmemente construído, uma vez que foi esse tipo de ilusão que conservou a vida, é apenas nessa medida que existe algo como o 'conhecimento', ou seja, uma escala de erros mais antigos e mais recentes, uns em reiação aos outros".

13. Seu interesse peto conhecimento científico da época está presente em seu projeto — e, também, em suas declarações. Na autobiografia, referindo-se ao momento de elaboração de *Humano, demasiado humano,* ele escreve: "uma sede ardente tomou conta de mim; desde então, fisiologia, medicina e ciências da natureza ocuparam-me, de fato, mais que qualquer outra coisa" *(EH, HH,* § 3). Cf. ainda a carta de 11 de fevereiro de Í883 endereçada a Franz Overbeck. Importa notar, porém, que nunca chegou a desenvolver uma prática científica. As informações que obteve a respeito lhe vieram sobretudo de obras gerais e livros de divulgação.

14. Em *O nascimento da tragédia,* Nietzsche, e(e mesmo, acaba por explicitar o referencial teórico que, então, adota para pensar a questão do conhecimento científi co: "se este (o otimismo teórico), apoiado nas *aeternae veritates,* para ele indubitáveis, havia acreditado que todos os enigmas do mundo podem ser conhecidos e sondados, e havia tratado o tempo, o espaço e a causalidade *como leis* totalmente incondicionadas, dotadas (ia mais universal das validades, Kant revelou como estes propriamente serviam apenas para erigir o mero fenômeno, a obra de Maia, em única e suprema realidade, pô-la no lugar da essência íntima e verdadeira das coisas e, com isso, tomar impossível o conhecimento efetivo desta" *(NT* § 18). Kant teria, assim, utilizado "o arsenal da propria ciência para demonstrar os limites e a condicionalidade do conhecer em gerai".

!5. Um aforismo de *Humano, demasiado humano* é revelador do espírito que preside os textos do filosofo nessa época: "quanto às fases normais da cultura intelectual adquirida no decorrer da história da humanidade, os homens as transpõem cada vez mais depressa. Atuaimente, começam a abordar a cultura com as emoções religiosas da infância e, por volta dos dez anos, teíSo levado tais sentimentos a seu mais alto grau de calor, para passar em seguida a formas atenuadas (pantefsmo), aproximando-se da ciência: deixam Deus, a imortalidade e outras toisas do mesmo gênero muito para trás, mas sucumbem aos prestígios de uma filosofia nretaffsica. Esta acaba também por parecer-lhes indigna de confiança; a arte, ao contrário, parece-lhes oferecer

sempre mais, de modo que, durante algum tempo, só resta e sobrevive da metafísica o que pode metamorfosear-se em arte, ou então, um estado d'alma (lado às transfigurações estéticas. Mas o espírito científico torna-se cada vez mais imptrioso e leva o homem feito à s ciënt *ins* naturais, à história e sobretudo aûs método;, de conhecimento mais rigorosos, enquanto a arte se vê atribuir uma importância cada vez mais com-píacente e apagada. Nos dias de hoje, tudo isso ocupa, em gerai, os trinta primeiros anos (te uma vida. Éuma recapitulação de uma tarefa a que a .humanidade consagrou trinta mil anos, talvez, de trabalho extenuante" *(HH* § 272),

16. A esse propósito, Nietzsche escreve: "da arte, pode-se, com maior facilidade, passar a uma ciência fiiosófica tibertadora" *(HH* £ 272).

17. *HH* § 146. A idéia de que ao artista répugna a atividade científica aparece, dentre vários aforismos, em *HH %* 264 e *OS* § *265.*

18. Sintoma dessa mudança de perspectiva é a maneira pela qual o filósofo se refere a Sócrates. Se o censurava, no *Nascimento da tragédia,* por ter contribuído, com o otimismo teórico, para a decadência da tragédia na Grécia Antiga, agora exorta "a que se aprecie a grandeza desses gregos de *exceção* que criaram *a* ciência! Quem conta a história deles, conta a história mais heróica do espírito humano!" (05 § 221). Se persiste em criticar Sócrates, é porque o considera "o desmancha-prazeres da ciência" *(HH* § 7), uma vez que dela separou a filosofia ao introduzir o problema da felici dade.

19. Essa idéia está latente em GC § 357; reaparece sutilmente em *BM %* 24 e impõe-se na Terceira Dissertação da *Genealogia da moral.*

20. *GM* III § 24. Cf. ainda XII, 7 (60), onde o filósofo anota: "contra o positivismo, t|ue se detém no fenômeno, 'só existem fatos', eu diria: não, justamente não há fatos, apenas interpretações".

21. É Richard Schacht *qua* dá pistas para mais essa concepção de verdade no pensa mento nietzsehiano. Cf. *Nietzsche,* 1983, capítulo D.

Conclusão

A questão que se coloca, para Nietzsche, é a de como administrar o legado kantiano. No século XIX, a distinção entre razão pura e razão prática acaba por converter-se, por obra dos ingleses, nesta outra: entre as ciências da natureza e as chamadas ciências morais. Estabelecer o ponto em que elas se entrecruzam é o que pretendem os evolucionistas. Também Nietzsche tem essa ambição.

É na psicoiogia que ele julga encontrar o ponto de irttersecçâo das *Naturwissenschaften* e das *Geisteswissenschaften*, Considerando-a a mais importante das ciências, coloca a seu serviço os estudos históricos e a pesquisa filológica, os conhecimentos etnológicos e antropológicos, a medicina e a fisiolagia. Entendendo-a como a investigação da proveniência e transformações dos valores morais, acaba por identificá-la ao procedimento genealógico. Ao trabalhar com a noção de valor, rejeita, a um só tempo, o ensaio kantiano de legitimar a moral num mundo supra-sensíve! e a tentativa militarista de derivar da experiência as diretrizes da conduta humana. Mas, para fazer a crítica dos valores, precisa de um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado; é na vida, concebida enquanto vontade de potência, que julga encontrá-io. Nessa medida, retoma o projeto spenceriano de fundar as investigações éticas em teses cosmológicas. Portanto, a originalidade da genealogia está em ela operar com a noção de valor; sua limitação, em repousar numa cosmologia.

Concebendo o mundo como campos de forças instáveis em permanente tensão, o filósofo não pode aceitar as idéias de matéria, átomos, coisas e substâncias; tampouco pode admitir as idéias de relações causais, leis da natureza, necessidade e finalidade; nem mesmo pode tolerar as noções de sujeito e objeto. Se considera todas

elas fictícias, nem por isso as descarta inteiramente. Confere-lhes outra vez sentido, na medida em que as julga indispensáveis para a conservação e crescimento do ser humano. Ressaltando o caráter instrumental do conhecimento e pensando a verdade sob o signo da eficácia, antecipa, pois, o pragmatismo.

Kant mostrou que o homem se vê impossibilitado de apreender o mundo tal como ele é; Nietzsche quer apontar o contra-senso da analítica da finitude. Legítima, a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento não pode colocar-se a partir do exame das faculdades do espírito, mas deve reinscrever-se num contexto histórico e fisiológico. O ato de conhecer define-se, então, como "entrar em relação condicional com algo". Condicionado biologicamente, o ser humano só conhece o que precisa para conservar-se; tornando o mundo previsível e calculável, ele o condiciona às suas necessidades práticas. Quanto a este ponto, a teoria do conhecimento não está em desacordo com a cosmologia: o pragmatismo não discorda do pluralismo e do perspectivismo, mas antes deles decorre. Constituído por uma pluralidade de forças, o mundo não passa de um conjunto de relações; portanto, abriga diferentes perspectivas e diferentes interpretações — dentre elas, as humanas. Uma vez que são as teses cosmológicas que fornecem o critério de avaliação dos valores, Nietzsche não pode tomá-las como apenas mais uma interpretação. Tendo de atribuir-lhes estatuto privilegiado, acena com a possibilidade de uma forma superior de conhecimento e de verdade. Para legitimar a psicologia, tem de salvar a cosmologia.

Procurando reconciliar o que Kant teria dissociado, ele se coloca dificuldades que talvez lhe passaram desapercebidas. Elo de ligação entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito, o conceito de vontade de potência funciona num duplo registro. No âmbito cosmológico, aparece como elemento constitutivo do mundo; no domínio da crítica dos valores, impõe-se como único critério de avaliação. Se lá, enquanto caráter intrínseco da força, a vontade de potência se efetiva sem visar a metas nem a objetivos, aqui, norteando a transvaíoração de todos os valores, ck reintroduz sub-repticiamente a teleologia.

Embora procure fundar as investigações éticas em teses cosmológicas, Nietzsche faz as primeiras prevalecerem sobre as últimas. Tanto é assim que aponta como tarefa futura do filósofo a de "resolver o *problema do valor*", "determinar a *hierarquia dos valores*", considera "os filósofos propriamente ditos" legisladores e concebe a filosofia, antes de mais nada, enquanto criação de valores. Ao

pronunciar-se a respeito da própria obra, declara: "*transvaloração de todos os valores:* essa é a minha fórmula para um ato de suprema auto-afirmação da humanidade, que em mim se fez carne e gênio" *(EH,* Por que *sou* um destino, § 1). Imprimindo à reflexão filosófica caráter intervencíonisia, acaba por torná-la normativa.

No entanto, isso não invalida o seu projeto; ao contrário, exige a realização dele. Para criar novos valores, é preciso partir de uma base sólida, que nem o empírico nem o transcendente podem fornecer. É necessário encontrar um ponto fixo, que será, justamente, o ponto de ligação entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften.* A psicologia, fundando-se numa cosmologia "científica" e contando com o auxílio de todas as ciências, deve constituir o solo fértil, que engendrará novos valores. Contudo, ela também se destina a avaliar as avaliações. Se o empreendimento nietzschiano mostra-se limitado, ao pretender-se normativo, revela-se inovador, ao instaurar o procedimento genealógico. Instrumento para diagnosticar os valores estabelecidos, ele transforma-se, nas mãos do filósofo, em poderosa arma de crítica e combate à sua época.

Como entender, porém, a relação interna entre genealogia e cosmologia? De um lado, uma arte de interpretação; de outro, urna teoria das forças. Essa ambigüidade, ou methor, duplicidade atravessa toda a obra de Nietzsche. Verifica-se na crítica à chamada metafísica dogmática: os objetos da cosmologia, psicologia e teologia racionais são redefinidos a partir das teses cosmoiógicas; alma, Deus e mundo verdadeiro são termos que revelam a grosseria da linguagem. Aparece nas considerações gnoseoíógicas; a fisiologia esclarece como o conhecimento é possível e como ele se dá; a história elucida que formas o homem lhe imprime e que valores lhe confere. Está presente nas próprias teses cosmoiógicas: cada configuração de forças tem em relação a tudo o mais sua maneira de apreciar, agir e reagir; da sua perspectiva, ela interpreta o mundo. O discurso nietzschiano, portanto, apresenta-se como um discurso misto: ele trabalha, ao mesmo tempo, com uma teoria das forças e uma arte de interpretação. Optar entre a força e o sentido torna-se inviável, pois ambos são imprescindíveis no pensamento do filósofo.

Marcado pelo espírito da época, Nietzsche não pode libertar-se de uma concepção normativa do saber; extemporâneo, introduz a noção de valor e inaugura o procedimento genealógico. Não é por acaso que, em nossos dias, grande parte dos comentadores privilegia sobretudo a abordagem hermenêutica.

Nota sobre o eterno retorno

Assim como o conceito de vontade de potência, a idéia de eterno retorno opera num duplo registro no quadro do pensamento nietzschiano; diz respeito äs investigações éticas e às teses cos mo lógicas. Admitindo que a soma das forças permanece constante, o filósofo postula que, embora múltiplas, elas são finitas. “Mas qual é então a proposição e crença com a qual se formula com a máxima determinação a conversão decisiva, a *preponderância* agora alcançada do espírito científico sobre o espírito religioso, criador de deuses fictícios?”, pergunta. “Não é: o mundo, como força, não pode ser pensado ilimitado, pois não é possível pensá-lo assim? — proibimo-nos o conceito de *uma. força infinita, por ser incompatível com o conceito ‘força’*. Portanto, falta também ao mundo a faculdade da eterna novidade” (XI, 36 (15)).

Além de partir do princípio de conservação da força, muito difundido na época, Nietzsche concebe o tempo como eterno. É o quanto basta para sustentar que o mundo é finito mas incríado. Se ele tivesse algum objetivo, já o teria atingido; se tivesse alguma finalidade, já a teria realizado. Todos os dados são conhecidos: finitas são as forças, finito é o número de combinações entre elas. Processo circular que não tem fim, o mundo é concebido “como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retomo” (XI, 38 (12)).

Referindo-se ao mundo, o eterno retorno adianta que tudo já existiu e tudo voltará a existir: cada instante retorna um numero infinito de vezes, traz em si a marca da eternidade. Operando ao nível moral, ele fornece um imperativo para a ação: o de só querer algo de forma a também querer que retome sem cessar. “Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: ‘Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?’ pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela?” *(GC* § 341).

Hipótese cosmológica, a doutrina do eterno retorno acha-se estreitamente vinculada à teoria das forças e ao conceito de vontade de

potência. Pensamento ético, ela põe em jogo duas concepções conflitantes. De um lado, toma consistente a noção de *amor fati*, já presente em escritos anteriores à sua elaboração; de outro, faz aparecer a idéia de além-do-homem, da qual se mostra inseparável. No *amor fati,* Nietzsche pretende descobrir a "fórmula da grandeza do homem". Nem conformismo, nem resignação, nem submissão passiva: *amor*, nem lei, nem causa, nem fim: *fatum.* Converter o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, o adversário em aliado é afirmar, com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer sim à vida. No além-do-homem, o filósofo quer apontar uma nova maneira de sentir, pensar, avaliar. Nem fruto de um progresso, nem ponto culminante de uma reta ascendente, ele intervém num momento qualquer do processo circular eterno, que é o mundo. Fazendo surgir novos valores, recria o passado e transforma o futuro. Com o *amor fati,* o pensamento do eterno retomo assume caráter "educador" e "disciplinar"; com o além-do-homem, toma-se "princípio seletivo". Num caso, induz à aceitação amorosa do que advém; no outro, exige a intervenção no movimento cíclico. Mais ainda: se, no quadro da cosmologia, reflete a impossibilidade de um *telos*, no da crítica dos valores, indica uma finalidade a realizar.

Bibliografia

Quem se propõe hoje comentar o pensamento de Nietzsche, depara cora uma bibliografia das mais abundantes, A *international Nietzsche Bibliography,* organizada por Herbert Reichert e Karl Schlechte, registra até 1969 cerca de cinco mil títulos, entre livros e artigos, em diversas línguas: alemão, inglês, francês, italiano, espanhol e português, além de japonês, finlandês e grego. Por outro lado, em 1972, um grupo de pesquisadores começou a editar as *Nietzsche Sutdien,* publicação anual, que visa a constituir um fórum internacional de debates em torno das múltiplas questões colocadas acerca e a partir do pensamento nietzschiano. Contudo, até setembro de 1888, o filósofo permanecia praticamente desconhecido.

Seu primeiro livro, *0 nascimento da tragédia,* embora bem acolhido nos círculos wagnerianos, provocou constrangimento entre os filólogos e foi objeto de severas críticas. Se a *Primeira consideração extemporânea* teve alguma repercussão, com artigos e resenhas publicados nos jornais de Augsburgo e Leipzig, a *Segunda* e a *Terceira* passaram quase desapercebidas e a *Quarta, Richard Wagner em Bayreuth*, foi celebrada apenas pelos que se achavam ligados ao compositor. *Humano, demasiado humano* e os dois apêndices, *Miscelânea de opiniões e sentenças* e *O andarilho e sua sombra,* como *Aurora* e *A gaia ciência, só* encontraram resposta em cartas de amigos — entusiasmadas, embaraçadas, consternadas. *Assim falou Zaratustra* — que, de seus livros, virá a ser o mais vendido — teve de enfrentar grandes dificuldades para ser publicado. A primeira parte esperou meses até ser lançada, pois o editor Schmeitzner cumpria sem pressa o contrato com um escritor malsucedido, dando prioridade à impressão de cânticos religiosos e brochuras anti-semitas; a segunda e a terceira partes, a custo de muita insistência.

foram impressas juntas; e a quarta, categoricamente recusada pela casa editorial, teve uma tiragem de quarenta exemplares custeada pelo autor. Sem alternativa, este assumiu, desde então, todas as despesas com publicação.

Para aient de bem e mal despertou o interesse de Hippolyte Taine em Paris e suscitou, enfim, algumas resenhas; a *Genealogia da moral* atraiu a atenção de Georg Brandes que, entusiasmado, decidiu difundir o pensamento de Nietzsche. Às mãos do filósofo, chegaram as pimeiras cartas de admiradores: Karl Knortz, de Nova York, e a princesa Anna Tenischeff, de São Petersburgo. Nos últimos meses de 1888, exemplares do *Crespüsculo dos ídolos* foram enviados a amigos, e a publicação de *O caso Wagner* causou reações imediatas, com artigos polêmicos em jornais da Alemanha e da Suíça, Nietzsche fazia planos e estabelecia contatos para assegurar a tradução de seus escritos: queria editar o *Ecce homo* em 1889 e, daí a dois anos, lançar *O anücristo* em sete línguas simultaneamente. Taine sugeria-lhe tradutores para a edição francesa do *Crepúsculo dos ídolos;* Brandes relatava-lhe o sucesso das conferências sobre sua filosofia na Universidade de Copenhague; Srindberg participava-lhe a emoção causada pela virulência de suas palavras e coragem de suas idéias. Quando começava a ser conhecido, teve de interromper as atividades intelectuais.

A súbita repercussão da obra trouxe em seu bojo, porém, o exorcismo da filosofia. Num primeiro momento, a força das idéias de Nietzsche foi atenuada devido ao interesse despertado pela biografia e à ênfase dada ao estilo. O fato de sua internação num asilo de alienados atraiu as atenções e aguçou a curiosidade. Tudo se passava como se a crise em que mergulhara o envolvesse numa aura de mistérios, conferindo a afirmações suas o peso das prociamações de um profeta. Genialidade e loucura eram termos indissociáveis nos “círculos nietzschianos” que começavam a proliferar em toda Alemanha na passagem do século. Mas a influência do filósofo exercia-se muito mais na literatura do que em qualquer outro campo. Nele se inspiraram não só autores naturalistas e ex pression istas menos conhecidos, como escritores de renome: Stefan George, Thomas Mann e, mais recentemente, Robert Musit e Hermann Hesse. Muitos partiam do princípio de que Nietzsche não tinha elaborado um programa, mas criado uma atmosfera: o importante era respirar o ar de seus escritos. Fascinados por sua linguagem, nele redescobriam a sonoridade pura e cristalina das palavras, a correspondência exata entre nuanças de sons e sentidos, a nova perfeição da língua alemã. Viam-

no sobretudo como um fino estilista, abandonando quase por completo o exame de suas idéias.

Se entre 1890 e 1920 biografia e estilo ficaram em primeiro plano, com os anos, começaram a surgir as mais diversas leituras do pensamento nietzschiano. O filósofo foi invocado por socialistas, nazistas e fascistas; cristãos, judeus e ateus. Estudiosos e literatos, jornalistas e políticos tiveram nele um ponto de referência, atacando ou defendendo a obra, reivindicando ou exorcizando o pensamento. Operavam, por vezes, recortes arbitrários visando a satisfazer interesses imediatos. Alguns fizeram dele o defensor do irracionalismo; outros, o fundador de uma nova seita, guru dos tempos modernos. Houve os que o consideraram um cristão ressentido e os que viram nele o inspirador da psicanálise. Houve ainda os que o tomaram por precursor do nazismo e os que o encararam como o crítico da ideologia, no sentido marxista da palavra.

Por diferentes vias e em várias partes, ele tornou-se célebre — antes talvez de ser conhecido. Por volta de 1900, atento à difusão do pensamento nietzschiano na França, André Gide escrevia nas *Lettres à Angèle:* "entre nós, a influência de Nietzsche precedeu o aparecimento de sua obra"; referia-se ao fato de seus livros ainda não terem sido todos traduzidos para o francês. No Brasil, muito cedo suas idéias despertaram interesse; já no início do século, deixavam marcas na produção literária anarquista. Também na Europa, nessa mesma época, ele era tido por muitos como um pensador dos mais revolucionários. Poucas décadas depois, passava a ser difundido como um dos pilares do nazismo na Alemanha e era apropriado pela direita na França. A título de exemplo, pode-se mencionar o artigo "Nietzsche contra Marx", publicado em 1934 por Drieu-la-Rochelle, em *Socialisme Fasciste,* Por certo, houve quem denunciasse a trama que ligava o nome do filósofo ao de Hitler. De 1935 a 1945, vários intelectuais — dentre eles: Bataille, Klossowski, Jean Wahl, que se reuniam em tomo da revista *Acéphale* — empenharam-se em desfazer o equívoco. E, entre nós, quando chegava ao auge a difamação, Antonio Cândido tomou sua defesa. Hoje mesmo, enquanto na Alemanha talvez ainda haja quem alie Nietzsche a posições políticas de direita, na França a extrema-esquerda faz dele o suporte de suas teorias.

Com o tempo, multiplicaram-se as interpretações de suas idéias. Alguns tentaram esclarecer os textos partindo de uma abordagem psicológica. Lou Andreas-Salomé *(Friedrich Nietzsche in seinen Werken)* procurou entender as possíveis contradições, neles presen-

tes, como manifestação de conflitos pessoais; Hans Wolff *(Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nitchts)*, percebeu as idéias do filósofo como uma "biografia involuntária de sua alma"; Jankélévitch *(Révolution et Tradition)* compreendeu, em particular, sua concepção de ale m-do-h o me m como fruto de uma "filosofia de temperamento". Outros, apoiando-se na psicanálise, diagnosticaram seu pensamento como expressão de uma personalidade neurótica. Carl Gustav Jung *(Über die Psychologie des Unbewussten)* encarou a doutrina da vontade de potência como tradução filosófica do jogo de seus mecanismos inconscientes; Jean Delay *(Aspects de Ia Psychiatrie moderne)* relacionou essa mesma doutrina com seu sentimento de inferioridade; Gerhard Adler *(Études de Psychologie Jungienne)* tomou as teses da morte de Deus e do surgimento do além-do-homem como o ponto de chegada de um processo que remontava às origens da consciência moderna. E, recorrendo à sociologia, Georg Lukács (Die *Zerstörung der Vernunft)* pretendeu explicar suas colocações como resultantes de determinada posição ideológica, que vinha em defesa da burguesia imperialísta na Alemanha.

Quanto aos historiadores da filosofia, o primeiro a desenvolver um trabalho de fôlego sobre a obra de Nietzsche foi Charles Andler. Lançados entre 1920 e 1931, os seis volumes de *Nietzsche, sa vie et sa pensée* foram criticados por outros comentadores. Henri Lefebvre *(Nietzsche)* viu nesse estudo um afrancesamento do pensamento nietzschiano e Jean Granier *(Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche)* nele responsabilizou o acúmulo de documentos acessórios pela penúria da análise dos temas propriamente filosóficos, O trabalho de Andler teve, porém, grande relevância: apontou as influências a que o filósofo foi suscetível, refez a trama conceituai de seus escritos e empenhou-se em reintroduzi-lo na tradição cultural. Karl Lowith, por sua vez,, publicou em 1941 *Von Hegel zu Nietzsche*, em que tentava reinscrevê-lo no pensamento alemão do século XIX, e antes disso, em 1935, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* em que se detinha no exame da doutrina do eterno retomo. Em 1936, Kart Jaspers escreveu *Nietzsche, Eiführung in das Verständnis seines Philosophierens,* trabalho sistemático sobre a vida e obra do filósofo. Vinte anos mais tarde, Walter Kaufmann trouxe a público importante estudo em língua inglesa, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist,* consagrando-se sobretudo à análise da teoria da vontade de potência. Nessa época, em alguns textos, *Holzwege* de 1950 e *Vorträge und Aufsätze* de 1954, Heidegger apontava a íntima ligação entre a teoria da

vontade de potência e a doutrina do eterno retomo; em 1961, permitiu que fossem editados os cursos sobre a filosofia nietzschiana *(Nietzsche).* Um ano depois, apareceu na França o trabalho de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie,* que pôs em relevo o conceito de valor e salientou a importância do procedimento genealógico.

Em 1964, realizou-se um encontro internacional acerca de Nietzsche: o Colóquio de Royaumont. Nessa ocasião, Michel Foucault aproximou “Nietzsche, Marx, Freud”, entendendo que, no século XIX, eles teriam inaugurado uma nova hermenêutica. Grande foi o impacto desse trabalho. Não se tratava de examinar os pensadores para contrapor suas idéias ou de recorrer a um deles para demolir o outro, mas de relacioná-los justamente porque, em vez de multiplicarem os signos do mundo ocidental, teriam criado nova possibilidade de interpretá-los.

Em julho de 1972, estudiosos nietzschianos, franceses e alemães em sua maioria, reuniram-se em Cerisy-la-Salle para debater o tema “Nietzsche hoje?”. Então, Deleuze, Kîossowski e Lyotard exploraram em outra direção a trilha aberta por Foucault. Insistiram em atribuir a Nietzsche lugar privilegiado; na opinião de Lyoíard, só ele permitia um discurso de intensidades máximas; segundo Klossowski, ele e Marx se achavam em pontos diametralmente opostos; para Deleuze, ele operava uma decodificação absoluta, enquanto Freud e Marx apenas recodificações. Todos, no entanto, pareciam atentos àquilo que o discurso nietzschiano suscitava; norteavam-se menos pelas idéias do filósofo do que pela perspectiva que acreditavam apontar. Deleuze perguntava o que é ser nietzschiano hoje; preparar um trabalho sobre Nietzsche ou produzir, no curso da experiência, enunciados nietzschianos? Lyotard considerava marginais, *hippies,* artistas experimentais, loucos, parasitas e internados mais nietzschianos que os leitores de Nietzsche; Kîossowski propunha que se recriasse com Niel2sche um novo comportamento de luta e ‘uma nova estratégia. Recorreram ao filósofo para refletir sobre política, arte, cultura, psiquiatria; tomaram-no como referência para pensar seqiiestros e justiça popular, ocupação de fábricas e *squattings,* insurreições e comunidades antipsiquiátricas, *happenings* e *pop art,* a musica de Cage e os filmes de Godard. Não pretendiam pensar a atualidade *do* texto nietzschiano, mas pensar a atualidade *através* dele.

Quando se percorre a literatura mais recente, nota-se que os escritos inspirados nas idéias do filósofo são em número bem maior do que os que delas tratam. Mas encontram-se também pesquisas

que se consagram à influência exercida por Nietzsche e à repercussão de sua obra, estudos que comparam o tratamento dado por ele a alguns temas com os de outros autores, trabalhos que se detêm especificamente na anáiise de um de seus textos. Limitamo-nos a registrar aqui os títulos que, de alguma forma, contribuíram para a consecução deste trabalho. Para os critérios de citação, veja-se a explicação liminar.

I. Obras de Nietzsche:

Existem duas boas edições das Obras Completas de Nietzsche em alemão: a de Karl Schlechta e a de Alfred Kröner. A mais recente, porém, foi organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: nela se acham incluídos todos os manuscritos do filósofo e fielmente respeitada a cronologia de sua elaboração. E com esta edição que trabalhamos e, sempre que possível, recorremos à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume *Nietzsche — Obras Incompletas* da coleção "Os Pensadores", São Paulo, Abril Cultural, 2# edição, 1978.

Werke, Kritische Gesamtausgabe, organizada por Colli e Montinari, 30 volumes, Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1967/1978.

Werke, in drei Baenden, organizada por Karl Schlechta, 3 volumes, Munique, Carl Hanser Verlag, 1954/1956; com um index num quarto volume (1965).

Werke, Grossoktavausgabe, 20 volumes, Leipzig, Alfred Kroner Verlag, 1928.

II. Obras de comentadores:

Andler, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* 3 volumes, Paris, Gallimard, 1958.

Andreas-Salomé, Lou, *Lebensrückblick*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1968.

Barth, Hans, *Wahrheit und Ideologie,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

Bataille, Georges, *Sur Nietzsche,* Paris, Gallimard, 1945.

Bernouilli, Carl-Albrecht, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, 2 volumes, Iena, Eugen Diederichs Verlag, 1908.

Bianquis, Geneviève, *Nietzsche devant ses contemporains,* Paris,

Éditions du Rocher, 1959.
Boudot, Pierre, *Nietzsche en miettes,* Paris, PUF, 1973.
___ , *Nietzsche et les écrivains français*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
Brose, Karl, "Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mil!" in *Nietzsche Studien,* Berlim, Walter de Gruyter *&* Co., 1974, vol. III.
Bueb, Bernard, *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft,* Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1970.
Deieuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie,* Paris, PÖF, 1973.
Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1972.
Deussen, Paul, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* Leipzig, 1901.
Escobar, Roberto, *Nietzsche e Ia Filosofia Política dei XIX secoto,* Milão, Edizione il Formichiere, 1978.
Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip,* Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1982.
Fink, Eugen, *La Philosophie de Nietzsche,* traduzido do alemão por Hans Hildenbrand e Alex Lindenberg, Paris, Minuit, 1965.
Förster-Nietzsche, Elizabeth, "Friedrich Nietzsches Bibliothek" in *Bächer und Wege zum Bächern,* editado por A. Berthold, Stuttgart, 1900.
___ , *Das Leben Friedrich Nietzsches,* Leipzig, Naumann, 1904.
___ , *Der Junge Nietzsche,* Leipzig, Alfred Kroner Verlag, 1912.
___ , *Der Einsame Nietzsche,* Leipzig, Alfred Kroner Verlag, 1914.
Foucault, Michel, "Nietzsche, Freud, Marx", in *Nietzsche* Cahiers de Royaumont — Philosophie n- VI, Paris, Minuit, 1967.
___ , "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite.* Paris, PUF, 1971.
Funke, Monika, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche,* Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1974.
Gaultier, Jules, *De Kant à Nietzsche,* Paris, Mercure de France, 1910.
Gebhard, Walter, *Nietzsches Totalismus,* Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1983.
Goyard-Fabre, Simone, *Nietzsche et la Question Politique,* Paris, Sirey, 1977.
Granier, Jean, *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche,* Paris, Seuil, 1966.
Grimm, Ruediger, *Nietzsche's Theory of Knowledge,* Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1977.
Guérin, Michel, *Nietzsche, Socrate héroïque,* Paris, Grasset, 1975.

Guzzoni, Alfredo (org.), *Neunzig Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, KÖnigstein/Ts Hain, 1979.

Habermas, Jürgen, *Connaissance et Intérêt,* traduzido do alemão por Gérard Clémençon, Paris, Gallimard, 1976.

___ , *Der philosophische Diskur der Moderne,* Frank-furt am Main, Suhrkamp, 1977.

Halévy, Daniel, *Nietzsche,* Paris, Librairie Générale Française, 1977.

Heidegger, Martin, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" in *Holzwege,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostennann, *7?* edição, 1952,

___, *Nietzsche, 2* volumes, Berlim, Günther Neske Verlag, 1961.

___, *Vortrage und Aufsätze,* Tiibigen, Günther Neske Verlag, 1954.

Jankélévitch, S., *Révolution et Tradition,* Paris, Janin, 1947.

Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche Biographie,* 3 volumes, Munique, Carl Hanser Vertag, 1978/79,

Jaspers, Karl, *Nietzsche,* Berlim, Walter de Gruyter *8c* Co., 1950.

Kaulbach, Friedrich, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie,* Viena, Bohlau Verlag, 1980.

Kaufmann, Walter, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist,* Nova York, The World Publishing Co., 1(F edição, 1965.

Kittmann, Siegfried, *Kant und Nietzsche,* Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1984,

Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le Cercle vicieux,* Paris, Mercure de France, 1969.

Kofman, Sarah, *Nietzsche et la Métaphore,* Paris, Payot, 1972.

__ , *Nietzsche ei la Scène philosophique,* Paris, UGE, 1979.

Kossovitch, Leon, *Signos e poderes em Nietzsche,* São Paulo, Ática, 1979.

Kremer-Marietti, Angele, *L'Homme et ses Labyrinthes,* Paris, UGE, 1972.

Krummel, Richard Frank, *Nietzsche und der deutsche Geist, 2* volumes, Berlim, Walter de Gruyter & Co„ 1974.

Kunnas, Tarmo, *Die Politik ah Prostitution des Geistes,* Munique, Edition Wissenschaft und Literatur, 1982.

Lebrun, Gérard, "A dialética pacificadora" in *Almanaque n^{û}* 3, São Paulo, Bi siliense, 1977.

__ 'Surhomme et homme total" in *Manuscrito,* vol. II, n- l, Cam pinas, outubro de 1978.

___, "Por que 1er Nietzsche hoje?" in *Passeios ao léu,* São Paulo, Brasiliense, 1983.

Lefebvre, Henri, *Nietzsche,* traduzido do francês por Angeles H.

de Gaos, México, Fondo de Cultura Econômica, 1940.
___, *Hegel, Marx, Nietzsche*, Paris, Casterman, 2- edição, 1975.
Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche,* Zurique, Europa Verlag, 1941.
___ , *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 3” edição, 1978.
Lukács, Georg, *EI Asalto a la Razón,* traduzido do alemão por Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Econômica, 1959.
Montinari, Mazzino, *Su Nietzsche,* Milão, Editori Rtuniti, 1981.
Morei, Georges, *Nietzsche*, 3 volumes, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.
Mulíer-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche — Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie,* Berlim, Walter de Grayter & Co., 1971.
___, “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht” in *Nietzsche Studien,* Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1974, vol. HI.
___, “Der Organismus als innerer Kampf — Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche” in *Nietzsche Studien.* Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1978, vol. VII.
Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1967.
Nietzsche, aujourd’ hui?, 2 volumes, Paris, UGE, 1973.
Nietzsche: Werk und Wirkungen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
Pautrat, Bernard, *Versions du Soleil,* Paris, Seuil, 1972.
Peters, H. F., *Zaratustra’s sister,* Nova York, Crown Publishers, 1977.
Pfeiffer, Ernst (org.), *Friedrich Nietzsche, Paul Rêe, Lou von Sahnte: die Dokumente ihrer Begegnung,* Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1970.
Podach, Erich, *L’effondrement de Nietzsche,* traduzido do alemão por Andhrée Vaillant e Jean Kuckenburg, Paris, Gallimard, 1931.
Pütz, Peter, *Friedrich Nietzsche,* Stuttgart, Sammlung Metzler, 1975.
Reboul, Olivier, *Nietzsche Critique de Kam,* Paris, PUF, 1974.
Rey, Jean-Miche], *L’enjeu des Signes,* Paris, Seuil, 1971.
Richter, Claire, *Nietzsche et les Théories biologiques contemporaines.* Paris, Mercure de France, 1911.
Richter, Raoul, *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk,* Leipzig, 4[1] edição, I922.
Salis-Marsclins, Meta von, *Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Characteristik Friedrich Nietzsches,* Leipzig, 1897.

Schacht, Richard, *Nietzsche*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltda, 1983.

Schlechta, Karl, *Le Cas Nietzsche*, traduzido do alemão por André Coeuroy, Paris, Gallimard, 1960.

Strong, Tracy B., *Friedrich Nietzsche and lhe Politics of Transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1975.

Vaihinger, Hans, *The Philosoph}' of 'as if*, traduzido do alemão por C. K. Ogden, Londres, Routledge & Kegan Pauí Ltda., 2ª edição, 1968.

Wolff, Hans, *Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Berna, A. Francke Verlag, 1956.

Zweig, Stefan, *Nietzsche*, Paris, Stock, 1978.

III. Outras obras:

Alquié, Ferdinand, *La Morale de Kant*, mimeo, sem data.

Bauch, Bruno, *Immanuel Kant*, Berlim, Vereignigung Wissenschaftlicher Verlag, 3* edição, 1920.

Bauern 1er, *Kants Kritik der Urteilskraft*, ihre Geschichte und Sis-tematik, Halle, 1923.

Bénichou, Paul, *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1948.

Boutroux, Emile, *La Philosophie de Kant*, Paris, J. Vrin, 1960.

Cassirer, Ernst, *Kant: Vida Y Doctrina*, traduzido do alemão por Wencesfao Roces, México, Fondo de Cultura Econômica, 1948.

Chamfort, *Oeuvres*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1960.

Comte, Auguste, *Cours de Philosophie Positive*, 2 volumes, Paris, Éditions Anthropos, 1968.

Darwin, Charles, *The Descent ofMan*, Londres, Watts, 1936.

__ , *The Origin of'Species*, Londres, University Press, 1951.

Delbos, Victor, *La Philosophie Pratique de Kant*, Paris, Félix Alcan, 1926.

Deleuze, Gilles, *La Philosophie Critique de Kant*, Paris, PUF, 1971.

Descartes, René, *Obra escolhida*, traduzido do francês por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Difel, 1962.

Droz, Jacques, *L'Allemagne et la Révolution Française*, Paris, PUF, 1949.

Ebbinghaus, "Kantinterpretation und Kantkritik" in *Deutsche Vierteljahrsscriften für Literatur-Wissenschaft und Geistesgeschichte*, tomo 2, 1924.

Febvre, Lucien, *Un destin — Martin Luther,* Paris, PUF, *1945.*
Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses,* Paris, Gallimard, 1966.
__ , *Naissance de la Clinique,* Paris, PUF, 1972.
Fouillée, Alfred, *Critique des Systèmes de Morale Contemporains,* Paris, Félix Alcan, 1899,
Goethe, "Dichtung und Wahrheit" in *Goethes Werke,* Hamburgo, Christian Wegner Verlag, tomo IX, 1961.
Goldmann, Lucien, *Le Dieu caché,* Paris, Gallimard, 1959.
Goldschmidt, Victor, *A religião de Platão,* traduzido do francês por leda e Oswaldo Porchat Pereira, São Paulo, Difel, 1963.
Gouhier, Henri, *Biaise Pascal — Commentaires,* Paris, J, Vrin, 1966.
Harrington, Thomas More, *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal,* Paris, J. Vrin, 1972.
Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951.
_ __, *Sobre o humanismo,* traduzido do alemão por Emmanuel Car neiro Leão, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
Heimsoeth, "Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus" in *Kantstudien,* tomo 29, cadernos 1-2, 1924.
Helvétius, *Do espirito,* traduzido do francês por Scarlett Marton, São Paulo. Abril Cultural. !" edição, 1973.
Hume, David, *Investigação acerca do entendimento humano,* traduzido do inglês por Anoar Aiex, São Paulo, Nacional/ Edusp, 1972.
Kant, Immanuel, *Crítica da razão pura,* traduzido do alemão por Valério Rohden e Udo Baidur Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 2? edição, 1983.
___ , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Akademie Textaus gabe, Berlim, Waller de Gruyter & Co., volume IV, 1968.
___ , *Kritik der praktischen Vernunft,* Akademie Textausgabe, Ber lim, Walter de Gruyter & Co., volume V, 1968.
___ , *Kritik der reinen Vernunft,* Akademie Textausgabe, Berlim, Walter de Gruyter & *Co.,* volume III, 1968.
Kröner, *Von Kant bis Flegel,* Tübingen, 1921.
Krüger, Gerhard, *Critique et Morale chez Kant,* traduzido do alemão por M. Régnier, Paris, Beauchesne et ses fils, 1961.
Lamarck, Je an-Baptiste, *Oeuvres Choisies,* Paris. Flammarion, sem data.
Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus, 2* volumes, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974,
La Rochefoucauld, *Maximes et écrits divers.* Genebra, Edito-

Service, sem data.
Lebrun, Gérard, *Pascal,* São Paulo, Brasiliense, 1983.
___, *Kant et la fin de la Métaphysique,* Paris, Armand Colin, 1970.
___, "Une eschatologie pour la morale" in *Manuscrito,* vol. III, n[e] 2 Campinas, abril de 1979.
Leibniz, Wilhelm, *Novos ensaios sobre o entendimento humano,* traduzido do francês por Luiz João Baraúna, São Paulo, Abril Cultural, 2[1] edição, 1980.
__ , *A monadología,* traduzido do francês por Marilena Chauí, São Paulo, Abril Cultural, 2[a]- edição, 1979.
Lutero, *Ausgewählte Schriften,* Hamburgo, Fischer Bucherei, 1958.
Maritain, Jacques, *La Philosophie Morale,* Paris, Gallimard, 1960.
Mill, John Stuart, *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham,* Nova York, New American Library, 1974.
___, *A System of Logic,* Londres, Longmans, 1961.
Montaigne, Michel, *Essais,* 3 volumes, Paris, Gamier-Flammarion, 1969.
Pascal, Biaise, *Pensamentos,* traduzido do francês por Sérgio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, 1979.
___, *Pensées,* na edição da Lafuma, 3 volumes. Paris, Éditions du Luxembourg, 1951.
Platão, *République,* traduzido do grego por Emile Chambry, Paris, Belles Lettres, 1933.
Prado Júnior, Bento, *Alguns ensaios,* São Paulo, Max Limonad, 1985.
Ricoueur, Paul, *De l'Interprétation,* Paris, Seuil, 1965.
Rorty, Richard, *Conséquences of Pragmatism,* Minneapoiis, Univcrsity of Minnesota Press, 1982;
__ , *Phitosophy and the Mirror of Nature,* Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983.
Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social* e *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, tomo IIÍ, 1968.
Schopenhauer, Arthur, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, traduzido do alemão por A. Burdeau, Paris, PUF, 10* edição, 1978.
Serres, Michel, *Le Système de Leibniz, 2* volumes, Paris, PUF, 1968.
Spencer, Herbert, *Les Premiers Principes,* traduzido do inglês por M. E. Cazeîles, Paris, Félix Alcan, 1897.

__ , *Essais de Morale, de Science et d[1] Esthétique*, traduzido do inglês por A. Burdeau, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., 1879.

Spinoza, Baruch, *Éthique*, traduzido do latim por Charles Appuhn, Paris, Gamier-Flammarion, 1965.

__ , *Traité de la Réforme de V entendement*, traduzido do latim por A. Koyré, Paris, J. Vrin, 2* edição, 1951.

Stendhal, *Oeuvres*, Paris, Seuil, 1969.

Taine, Hippolyte, *Stuart MUI — 0 positivismo inglês*, São Paulo, Editora Difusão S.A., sem data.

Torres Filho, Rubens Rodrigues, *Ensaios de filosofia ilustrada*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

Vauvenargues, *Oeuvres*, 3 volumes, na edição de Pierre Varillon, Paris, 1929.

Vinet, A., *Moralistes des seizième et dix-septième siècles*, Paris, Librairie Fischbacher, 1904.



Sobre a autora

Scarlett Marton nasceu em 15 de janeiro de 1951 em São Paulo. Mestre em Filosofia pela Sorbonne e doutora pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, é professora de Filosofia Moderna e Contemporânea no mesmo Departamento. Escreveu *Nietzsche* (Brasiliense, col. Encanto Radical, 1982) e organizou *Nietzsche Hoje?* (Brasiliense, 1985), além de publicar artigos em revistas especializadas.